Digitized by Google

BCU - Lausanne

1094754047

Digitized by Google

Digitized by Google

System

der

Platonischen Philosophie

von

M. Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Zweiter Band.

Leipzig

bei Johann Ambrosius Barth 1794.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Der erste Band von diesem Werke ist zwar mit viel Nachsicht beurtheilet und nicht ohne Beifall aufgenommen worden, daß der Verfasser, wenn er auch nur ein wenig Eigenliebe besizt, leicht verleitet werden könnte, darin eine Aufmunterung zu ähnlichen Arbeiten, und eine Art von Vorbedeutung für die gute Aufnahme des zweiten zu finden. Allein die Arbeit in beiden Bänden ist so sehr von einander unterschieden, daß er sich von dem Beifall, den der erste erhielt, nichts für die Aufnahme des zweiten versprechen darf, wenn er sich nicht des Fehlers schuldig machen will, der so oft bei Vätern und Müttern angetroffen wird, daß sie an ihren Kindern nichts als lauter Vollkommenheiten gewahr werden.

Der erste Band enthielt die Einleitung zu der Philosophie des Plato; in dem zweiten wird der Anfang gemacht, das Lehrgebäude jenes Philosophen selbst, nach dem dort entworfenen Plane, zu bearbeiten und darzustellen. Der Plan hat in dem

Wesentlichen Beifall bei Kennern erhalten, so viel ich aus der Leipziger und Göttinger Zeitung (mehrere Rezensionen sind bis hieher noch nicht erschienen), und aus einigen Privat-Urtheilen schließen kann. Nur eine einzige Bedenklichkeit wurde, wo ich nicht irre, in der Göttingischen Rezension geäußert, über die Möglichkeit, die Platonische Philosophie in einem System darzustellen, weil es dem Rezensenten noch zweifelhaft schien, ob auch Plato überhaupt ein System gehabt habe. Ich sehe mich also genöthiget, über diesen Punkt noch Einiges zu sagen. Ob in den Schriften des Plato ein System, das ist, ein Ganzes von Grund- Lehr- und Folge-Sätzen enthalten sei, kann keine Frage sein. Allein wenn gleich dieses nur ein Enthusiast behaupten könnte, so ist doch dadurch die Vermuthung noch nicht widerlegt, daß er demungeachtet ein philosophisches System gehabt habe; wiewohl er aus gewissen Ursachen nicht für gut fand, dasselbe nach seinem ganzen Inhalte und Zusammenhange schriftlich bekannt zu machen. Diese Vermuthung erhält durch die Thatsachen, welche ich in dem ersten Bande aufgestellt habe, keinen geringen Grad von historischer Gewißheit. Wenn man damit noch folgende Gründe verbindet, daß er von einigen Theilen der Philosophie, von denen nur Fragmente in seinen Schriften vorkommen, die Begriffe, Grundsätze und Methode angiebt, wie z. B. von der Logik und Metaphysik, Sophista S. 274. de Republica VI. S. 124.;

daß

daß er auf wichtige Erörterungen aufmerksam macht, welche er dem ganzen Publicum nicht mittheilen wollte, weil er sie der Fassungskraft desselben nicht für angemessen hielt, oder auch aus andern Gründen, de Republica VII. S. 164. Timaeus S. 352. und 318.; wenn man, sage ich, diese Gründe zu den schon angeführten Thatsachen und Zeugnissen hinzufüget: so kann man wohl den Scepticismus nicht so weit treiben, um noch daran zu zweifeln, daß Plato ein eignes System der Philosophie für sich oder seine vertrauten Schüler entworfen hatte. Ich bin zwar überzeugt, daß der genannte Rezensent, wenn er wirklich dieser Meinung war, wichtige Gründe müsse dazu gehabt haben; wünschte aber zugleich, daß es ihm möchte gefallen haben, lieber diese Gründe oder einige davon anzuführen, als die Sache auf den doch immer mißlichen Erfolg meines Unternehmens, dieses System aufzustellen, beruhen zu lassen. Es würde mir auch jezt noch ein wichtiges Geschenk sein, wenn dieser würdige Mann mir schriftlich seine Gründe mittheilen wollte.

Aber vielleicht bezweifelte der Hr. Rezensent nicht dieß, sondern, ob es möglich sei, das Platonische System aus den vorhandenen Materialien wieder herzustellen. Hier ließe sich freilich die Sache am besten durch eine Probe entscheiden. Ich habe in der Vorrede zum ersten Bande sowohl die Gründe angegeben, aus welchen ich diese systematische Bearbei-

arbeitung der Platonischen Philosophie für möglich halte, als auch den Plan gezeichnet, nach welchem ich sie wirklich versuchen würde. Es ist aber vielleicht nicht unzweckmäßig, wenn ich hier noch einiges darüber sage, um einige Mißverständnisse zu hindern.

Man kann die Platonische Philosophie, so wie jede andere, systematisch a priori darstellen, wenn man das Eigenthümliche derselben in bestimmte Formeln faßt, und was in demselben enthalten ist, vollständig entwickelt. Auf diesem Wege kann es sich treffen, daß ein scharfsinniger Denker ein System viel systematischer und bündiger, mit mehr Bestimmtheit und Klarheit herstellet, als es sich in dem Kopfe seines Erfinders gebildet hatte. Das System, das auf diese Art hervorgehet, ist gleichsam die Idee von dem, was es eigentlich sein sollte, was aber selten der Idee angemessen gefunden wird. Diese Methode lag außer dem Wege, welchen ich mir vorgezeichnet hatte. Meine Absicht war, so viel als möglich keinen Schritt als nur in Gesellschaft des Plato zu thun, oder mit andern Worten, die wirklich vorhandenen Materialien der Platonischen Philosophie zu sammlen und zu einem Ganzen zu bearbeiten. Zu diesem Endzweck war es nothwendig, daß ich mir eine Ordnung wählen mußte, um die einzelnen Behauptungen unter gewisse Abschnitte ordnen, diese wieder in einen Zusammenhang unter einander, so wie die einzelnen Sätze in jedem Abschnitte

schnitte in Verbindung bringen zu können. Die Anordnung zum Ganzen gehört nun zwar eigentlich nicht dem Plato an; allein da sich die einzelnen Sätze dem größten Theile nach aus einem obersten Grundsatze herleiten lassen, da in dem Ganzen nur ein Gesichtspunkt herrscht (daß die Vernunft die eigentliche Quelle der Erkenntniß ist), da Plato auch zuweilen selbst den Zusammenhang zwischen einzelnen Sätzen angegeben hat, den ich auch bei der Darstellung zu befolgen suchte, so kann sie auf der andern Seite auch nicht ganz für beliebig und willkührlich angesehen werden.

Nach diesem Plane würde es unzweckmäßig gewesen sein, wenn ich die Lücken ausgefüllt, Begriffe berichtiget und die einzelnen Sätze näher verbunden hätte, als sie es in den Quellen der Platonischen Philosophie sind. Denn ich hätte alsdann das Platonische System nicht dargestellt, wie es in den Schriften des Plato vorhanden ist, sondern wie es a priori gedacht der Idee nach sein sollte.

Man findet in diesem zweiten Bande eine Theorie des Vorstellens, Denkens und Erkennens. Ich habe dadurch nicht sagen wollen, daß Plato wirklich diese Theorien erfunden habe, weil ich das nicht ohne Partheilichkeit für den Plato und ohne Ungerechtigkeit gegen Philosophen unserer Zeit hätte sagen können. Denn obgleich Plato vielleicht der erste war, der die Idee und das Bedürfniß einer

solchen Wissenschaft sich deutlicher dachte, und auch wohl das Bestreben hatte, sie zu liefern, so hat er doch nichts mehr als Bruchstücke und Beiträge dazu geliefert. Insofern ich aber diese Materialien doch nicht ohne Ordnung, wie sie sich etwa bei der Lektüre darbieten, den Lesern vorlegen wollte und konnte, sondern sie in einer natürlichen Verbindung darstellen mußte, so nennte ich das eine Theorie, indem ich dadurch den Bezirk eines großen Feldes bezeichnete, innerhalb welchem Plato nur hier und da einige kleine Stücke zu bebauen anfing. Ich schmeichle mir daher, daß sich Niemand an das Wort Theorie stoßen wird.

Die Ideen sind das Fundament der Platonischen Philosophie, und ich wünschte daher so glücklich gewesen zu sein, den Ideengang des Philosophen richtig getroffen, alles was er darüber dachte, treu und vollständig gesagt, und mit den gehörigen Gründen unterstüzt zu haben. Habe ich diese Absicht nicht erreicht, so wird man doch, wie ich hoffe, meinen Versuch in Rücksicht der Schwierigkeiten dieser Untersuchung, welche noch durch die entgegengesezten Gesichtspunkte und sehr abweichenden Erklärungen älterer und neuerer Gelehrten vermehrt werden, mit Nachsicht beurtheilen. Wenn auch dieser Versuch noch unvollkommen ist, so darf ich mir doch vielleicht, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, schmeicheln, daß er einige Beiträge zur Beilegung der Streitigkeiten, welche die Ideen in

der

Digitized by Google

der gelehrten Welt veranlaßt haben, enthalte, und Manches wohl von einer neuen Seite und in einer neuen Ansicht darstelle, in welcher es noch nicht so ist gesehen worden. Und so werden vielleicht gründlichere Forscher der Geschichte der Philosophie Veranlassung bekommen, die Sache endlich einmal für allemal zu entscheiden.

Ich sehe mich genöthiget, hier eines Gegners zu gedenken, der von Seiten seines Charakters und seiner Einsichten, von denen sich noch viele schätzbare Früchte für die Platonische Philosophie erwarten lassen, Hochachtung und Aufmerksamkeit verdient. Es ist Herr Dammann in Helmstädt, der zwei akademische Streitschriften über den Begriff des Plato von dem Vorstellungsvermögen geschrieben hat, in welchen er einige Behauptungen über diesen Theil der Platonischen Philosophie, die ich in den Lehren der Sokratiker über Unsterblichkeit der Seele, und in einer Abhandlung in Herrn Borns Magazin vorgetragen hatte, bestreitet, aber das auf eine solche Art, für welche jeder Schriftsteller seinem Gegner verbunden sein muß. Es ist ihm um nichts als um die Wahrheit zu thun, welche ich mit nicht geringerm Eifer suche. Hr. Dammann widerleget in der zweiten Disputation die Gründe, die ich in den Lehren der Sokratiker gegen die Substanzialität der Ideen mehr hingeworfen als ausgeführt hatte, und

beruft sich auf drei Stellen in den Schriften des Plato, welche, ohne den Worten Gewalt anzuthun, nicht anders könnten erklärt werden, als wenn man annähme, daß die Ideen Substanzen sind. Ob ich gleich nicht gefunden habe, was mich nöthigen könnte, meine Erklärungsart aufzugeben; obgleich auch jene drei Stellen aus dem, was ich gesagt habe, sehr natürlich sich erklären lassen, so will ich doch dabei noch etwas verweilen, weil ich Hrn. Dammanns Schrift, als ich die Abhandlung über die Ideen schrieb, noch nicht kannte, und daher keine Rücksicht darauf nehmen konnte.

Die erste Stelle Philebus S. 216. seq. ist unten, wie ich glaube, so erklärt worden, daß kein Zweifel mehr über den Sinn derselben statt finden kann. Plato stellt die drei Fragen auf, welche in Rücksicht der Ideen möglich sind: Giebt es wirklich Ideen, was sind sie; und wie läßt sich der Zusammenhang zwischen ihnen und den concreten Dingen, die unter ihnen stehen, denken? Die erste Frage wird so ausgedrückt: Giebt es Etwas, das sich gegen die concreten Dinge verhält, wie Eins zu Vielem? Unter diesen Einheiten (μοναδες, ἑναδες), wie sie Plato nennt, kann nichts anders verstanden werden, als die Gattungsbegriffe, wie sich aus dem Erfolg der Untersuchung bei dem Plato klar ergiebt. Zweitens fragt es sich, wie

man

man sich diese Einheiten oder Ideen denken müsse, so daß sie ohne allen Wechsel unveränderlich und doch wirklich sind. Diese Frage kann so entschieden werden, daß sie entweder in unzählige Widersprüche verwickelt, oder alle Schwierigkeiten vermeidet. Es fragt sich nun, welche Erklärungsart nach Platos Meinung diesen Vortheil auf ihrer Seite hat. Wenn man den Parmenides gelesen hat, so kann man nicht anders entscheiden, als Plato hielt, die, nach welcher die Ideen keine Substanzen sind, für diejenige, welche mit sich und andern Wahrheiten einhellig ist. Unterdessen, kann man erwiedern, glaubt doch Plato, daß den Ideen Realität zukomme. Realität kommt ihnen ohne Streit zu, aber auch außer dem Vorstellungsvermögen? Sie haben logische Realität, als Begriffe, und objektive, insofern sie die Bedingungen des Wesens der konkreten Dinge sind. In dem göttlichen Verstand sind sie ursprünglich, als Formen der Dinge, nach welchem diese gebildet sind; sie enthalten in dieser Rücksicht das objektive Wesen der Dinge, welches in einem Begriff vorgestellt das Ding an sich ist. In den menschlichen Verstand sind sie durch die Gottheit gelegt; in dieser Rücksicht sind sie die obersten Principe der Erkenntniß. Nur unter der Bedingung, daß sie als Begriffe, die das Wesen der Dinge (die Gattungsmerkmale) enthalten, ist die Vorstellung von einem Dinge an sich möglich. Denn dieses muß als

unver-

unveränderlich gedacht werden. Es läßt sich aber nichts Unveränderliches denken, als das Wesen.

Die zweite Stelle de Repub. X. S. 284. 286. hat gar keine Schwierigkeit. Von jeder Gattung, sagt Plato, giebt es viele einzelne Dinge, Individua, aber auch Etwas, welches das Gemeinschaftliche enthält, welches wir allen Individuen beilegen. (Plato sagt nur ονομα, aber verstehet darunter auch λογος den Inhalt des Wortes, oder den Inbegriff der Merkmale eines Dinges. Denn kein Wort ist ohne Inhalt.) Dieses Etwas sind die Ideen. So giebt es viele Tische und Betten, aber nur eine Idee, ein Gattungsbegriff. Der Künstler nimmt diese Idee zum Ideal, er bildet nach ihr wirkliche Tische und Betten, aber die Idee bildet er nicht. — Er macht nicht das Bette überhaupt (d. h. den Gattungsbegriff, die Idee, sondern nur ein Bette, welches nicht selbst das Bette an sich ist, sondern nur demselben entspricht *). — Ich sehe hier keine Schwierigkeit, wenn nicht etwa darin, daß Plato sagt, der Künstler mache die Idee nicht selbst, und das Produkt des Künstlers sei nicht das Ding an sich. Beide Punkte lassen sich ohne die Substanzialität der Ideen befriedigend erklären. Der Künstler

*) S. 285. τι δε ὁ κλινοποιος; ουκ αρτι μεντοι ελεγες, ὁτι ου το ειδος ποιει. ὁ δη φαμεν ειναι, ὁ εστι κλινη, αλλα κλινην τινα; ελεγον γαρ· Ουκουν, ει μη ὁ εστι ποιει, ουκ αν το ον ποιοι· αλλα τι τοιυτο οἱον το ον, ου δευ.

ler arbeitet nach der Idee, die er nicht hervorbringt. Denn die Ideen als synthetische Begriffe ließ Plato, weil er die Funktion der Vernunft noch nicht deutlich entwickelt hatte, der Seele von der Gottheit gegeben werden, es sei entweder unmittelbar oder mittelbar vermöge der Vernunft. Daher wird auch Gott S. 287. 288. der Urheber der Ideen genannt. Zweitens der Inbegriff der Merkmale, die in der Idee enthalten sind, ist das Wesen der Dinge, welches, wenn es als ein Objekt gedacht wird, in der Platonischen Philosophie das Ding an sich heißt. Und es ist nicht schwer, die Entstehungsart dieses Begriffes aufzusuchen. Wenn wir fragen, was ist ein Tisch überhaupt, nicht der oder jener, so nennen wir die Merkmale, die allen Tischen zukommen. Wir denken uns also würklich ein Objekt durch den Gattungsbegriff. Wenn nun Plato dieses Objekt mit dem Ding an sich verwechselte, so war es eine nothwendige Folge, daß der Künstler nicht den Tisch überhaupt, als Ding an sich (ον), sondern nur ein Individuum, welches aber unter der Gattung stehet, diesen oder jenen Tisch hervorbringe.

In der dritten Stelle, Cratylus S. 347. finde ich nicht das Geringste, was als ein Grund für die entgegengesezte Erklärung angesehen werden könnte. Daher ist es wohl überflüßig, noch etwas darüber zu sagen.

Digitized by Google

Zu dem in der Vorrede zum erſten Bande gelieferten Verzeichniß der Schriften, welche Plato und ſeine Philoſophie betreffen, muß ich einige Zuſätze hinzufügen, welche ich der Gütigkeit eines ſchätzbaren Freundes zu verdanken habe.

I. Ueber Platos Leben b) S. XXVII.

Corſini Diſſertatio de natali die Platonis, eiusque aetate et itineribus in Gori Symbolis litterariis t. VI.

II. Ueber Plato als Schriftſteller S. XXVIII.

Ioh. Fr. Hiller Commentatio de dicendi genere Platonis. Wittemberg 1763.

III. Ueber Platos Philoſophie b) S. XXVIIII.

Foxii Morzilli Commentarius in Platonis de Republica l. X. Baſileae 1556. fol.

Ebendeſſelben Commentarius in Platonis Phaedonem. Baſileae 1556. fol.

Antonio Conti Illuſtrazione del Parmenide di Platone con una diſſertazione preliminare. Venetiis 1743. 4.

IV. Ueber einzelne Materien S. XXXI.

Aug. Magn. Kraft de notione philoſophiae in Platonis Epistolis. Lipſiae 1786

Magn. Dan. Omeiſii Diſputatio de illo Platonis effato, Philoſophia eſt meditatio mortis. Altdorf. 1688. 8.

Io. Chiliani Sprembergeri Oratio de praeſtantia et vtilitate artis dialecticae, deque definitione eiusdem Platonica. Witemberg 1598. 8.

Die vortreffliche Abhandlung Reinholds über die rationale Pſychologie des Plato in dem erſten Bande ſeiner Briefe über die

die Kantiſche Philoſophie. S. 303. und 323. iſt ſchon allgemein bekannt.

Io. Fr. Damman Diſſertatio I. et II. de humanae ſentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmſtadii 1792. 4.

Lilie Diſſertatio: Platonis ſententia de natura animi Goettingae.

Io. Andr. Buttſtedt Progr. de Platonicorum Reminiſcentia 1761. 4.

Chriſtiani Garve Progr. Legendorum Philoſophorum veterum praecepta nonnulla et exemplum. Lipſiae 1770. 4.

Das Reſultat, welches ich aus der Vergleichung des Platoniſchen Timäus mit der Abhandlung von der Weltſeele unter dem Nahmen des Timäus von Locri gezogen habe, daß die lezte nach dem Plato geſchrieben, und ein Auszug aus dem Timäus des Plato ſei, werde ich bei einer andern Gelegenheit durch einige andere Gründe beſtätigen, durch welche ſich auch vielleicht der Verfaſſer wird entdecken laſſen.

Das Uebrige von der theoretiſchen nebſt der praktiſchen Philoſophie hoffe ich in dem dritten Band vollſtändig abhandeln zu können. Je weiter ich in dem Syſtem fortrücke, deſto kürzer werde ich mich faſſen können. Uebrigens wünſche ich dieſem und dem folgenden Bande eben ſo viel Beifall, als das

Publi-

Publikum dem ersten geschenkt hat; aber noch mehr wünsche ich, daß das ganze Werk eine Lücke in der Litteratur der Philosophie ausfüllen, und dadurch der günstigen Aufnahme nicht ganz unwürdig befunden werden möge. Wegen der Druckfehler, welche sich bei meiner Entfernung vom Druckorte vielleicht eingeschlichen haben, muß ich um Verzeihung bitten.
Jena im September 1793.

Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Inhalt.

Digitized by Google

Inhalt.

Erſter Theil. Theorie des Vorſtellens, Denkens, und Erkennens.

Erſter Abſchnitt. Theorie des Vorſtellens. Seite 7

Erſtes Kapitel. Allgemeine Mermale der Vorſtellungen. 11

Zweites Kapitel. Von den Arten der Vorſtellungen. 15

Drittes Kapitel. Ueber den Begriff des Plato vom Vorſtellungsvermögen. 154

Zweiter Abſchnitt. Theorie des Erkennens. 179

Dritter Abſchnitt. Theorie des Denkens. 214

Zweiter

Digitized by Google

Zweiter Theil. Theoretiſche Philoſophie. S. 283

Erſter Abſchnitt. Entwickelung einiger metaphyſiſchen Begriffe und Grundſätze. 291

Zweiter Abſchnitt. Ein Fragment der Platoniſchen Metaphyſik, oder Probleme über das Eins und Vieles. 329

Digitized by Google

System
der
Platonischen Philosophie.

Erster Theil.

Digitized by Google

Digitized by Google

System der Platonischen Philosophie.

Erster Theil.

Theorie des Vorstellens, Denkens und Erkennens.

Die Philosophie des Plato hatte, nach den Grundlinien, welche wir in dem ersten Bande gezeichnet haben, das Eigene, daß sie durch mehrere Entwickelung und Bestimmung der Begriffe und strengeres Räsonnement die großen Fragen, deren Auflösung das Geschäft der räsonnirenden Vernunft ausmacht, zu erörtern suchte. Sie gieng nicht nach dem Beispiel der vorhergehenden Philosophen von den Gegenständen, sondern von den Vorstellungen aus, durch welche jene gedacht werden. Durch diesen Gang, welchen die räsonnirende Philosophie durch die Bemühungen eines Plato nahm, wurde jezt ein ganz neuer Zweig der Philosophie an das Licht hervor gezogen, auf welchen die ältern Philosophen, die mit den Gegenständen zu sehr beschäftiget waren, nur selten ihre ganze Aufmerksamkeit gerichtet hatten, nehmlich das Vorstellungsvermögen. Wir müssen also zuerst diejenigen Entdeckungen darzustellen suchen, welche Plato in diesem Theile der Philosophie machte, weil sie gerade den Hauptschlüssel zu seiner ganzen Philosophie enthalten, und uns am besten belehren, aus welchem Gesichtspunkte er die Gegenstände, welche zur Philosophie gehören, ansah, auf welche Weise er sie behandelte, und

behandeln zu müssen glaubte, um die Erkenntniß derselben zur Wissenschaft zu erheben.

Da schon die Beobachtung des innern Sinnes, wegen der Reichhaltigkeit des Stoffes, der besondern Beschaffenheit desselben, und den großen Schwierigkeiten, welche mit der beabsichteten Wahrnehmung dieser Gegenstände verknüpft sind, das Geschäft des Verstandes bei Bearbeitung der empirischen Psychologie so sehr erschweret, daß sie nach so vielen falschen Abwegen nur erst kürzlich auf den richtigen Weg eingeleitet ist; da, nachdem so viele Jahrhunderte hindurch an den Materialien dieser Wissenschaft gesammlet worden, dennoch der Beobachtungsgeist nicht nur mit einer Nachlese hinlänglich beschäftiget ist, sondern auch noch ganz unbekannte Gegenden des menschlichen Gemüthes antrift; so darf man hier von dem ersten Versuche, welchen Plato in diesem Felde machte, keine Vollständigkeit und Vollkommenheit erwarten. Er brach nur größtentheils die Bahn, bemerkte nur einige der auffallendsten Erscheinungen des menschlichen Gemüths, zergliederte sie bis zu einem gewissen Grad der Deutlichkeit, und konnte bei aller Sorgfalt der Untersuchung doch nicht große Fehler vermeiden.

Und wenn sich nun Plato sogar an das vielleicht schwierigste Unternehmen der ganzen Philosophie wagt, die Zergliederung des Erkenntnißvermögens, welches der Tiefsinn des königsbergischen Philosophen zuerst vollständig ausgemessen hat: so müssen wir dem athenienssischen Philosophen die größte Nachsicht nicht versagen, wenn er nicht ganz die Tiefen dieses Gegenstandes ergründete, sondern ihm vielmehr Dank wissen, daß er sich durch die Schwierigkeiten nicht abschrecken ließ, um durch seine Bemühungen die räsonnirende Vernunft eine Strecke Weges weiter zu führen, als sie bisher gegangen war.

Wenn

Wenn man sich in das Zeitalter des Plato und an seine Stelle hin versezt, so wird man um so geneigter sein, diese billige Denkungsart gegen diesen Philosophen zu beobachten, je mehr man die Schwierigkeiten und Hindernisse eines solchen Unternehmens überdenkt. Der gemeine Menschenverstand hatte zwar schon manche Gegenstände des innern Sinnes beobachtet, und durch die Sprache bezeichnet. Allein dieser Schatz von Erfahrungen war dem Geschäfte der Zergliederung mehr hinderlich als förderlich. Die Mannigfaltigkeit des Stoffes war dadurch vermehrt, und die Unterscheidung und Ordnung desselben erschwert; die Bedeutung der Worte war unbestimmt und schwankend, und machte den Gebrauch der Wahrnehmungen eben so unsicher und schwankend. Als Plato das Erkenntnißvermögen zu untersuchen anfing, hatte schon der Streit über das Vermögen oder Unvermögen des Verstandes begonnen, Dogmatiker und Skeptiker stritten mit einander über die Frage: ob sich überhaupt etwas erkennen lasse; und einige behaupteten, es lasse sich nichts erkennen, während andere jede Vorstellung schon für Erkenntniß hielten. Doch diese Streitigkeiten, welche von den entgegen gesezten Parthien zur Hand genommen und entschieden wurden, noch ehe man untersucht hatte, was Erkennen sei, konnten nur dazu dienen, die Sache noch dunkler und verwirrter zu machen. Wenn ein Denker, der sein Nachdenken dieser Untersuchung widmete, für die eine oder andere Meinung Parthie nahm, oder auch nur eine Vorliebe hatte, so war sein Gesichtspunkt verrückt, und sein Blick nicht rein und unbefangen genug, um nur allein in dem Bewußtseyn, der einzig reinen Quelle, zu finden, was er suchte. Zu diesen äußern Hindernissen kamen noch einige, welche in dem Gegenstande selbst ihren Grund haben. Es war nicht leicht möglich, daß der erste Zergliederer des Vorstellungsvermögens in seinen Erörterungen so weit kam, daß er die Merkmale bis auf die einfachsten, die sich

nicht weiter auflösen lassen, verfolgte; er blieb also bei den nächsten stehen, die ihre vollkommene Bestimmung erst von den Begriffen der lezten erwarteten. Die vollständige Erkenntniß aller Merkmale und Unterschiede der Vorstellungen und der Gesetze des Vorstellens war vor der vollständigen Zergliederung des gesammten Vorstellungsvermögens nicht möglich. In diesem Fall befanden sich aber alle Denker bis auf Kant. Sie konnten nicht anders als mit einzelnen Vermögen anfangen, die sie nach ihrem besondern Zweck und dem Grade ihres systematischen Geistes entdeckten. Hieraus läßt sich auch die Erscheinung erklären, daß bis auf den Königsbergischen Philosophen kein Denker aus der Natur des Vorstellungsvermögens die Gesetze von dem Gebrauch und Anwendung des Erkenntnißvermögens und ihren Gränzen entdeckte, sondern immer bald dem einen Vermögen, mit Beeinträchtigung des andern, bald zu Viel bald zu Wenig einräumte. Wenn ein Philosoph der Vernunft oder der Sinnlichkeit den Hauptantheil an der Erkenntniß zusprach, so war es natürlich, daß seine Untersuchungen einseitig waren, und die Erörterung des andern Vermögens vernachlässiget wurde.

Der Zustand der damaligen Philosophie bestimmte den Plato, das Erkenntnißvermögen zu untersuchen. Es war ein Zeitbedürfniß, da die Möglichkeit einer Erkenntniß schon in Anspruch genommen worden war. Nur allein in dieser Hinsicht und zu diesem Zwecke erörterte er das Vorstellungsvermögen, insoweit er in demselben die Bedingungen der Erkenntniß zu finden glaubte. Da er aus einem Mißverständniß, welches weiter unten erklärt werden soll, das Denken mit dem Erkennen verwechselte: so bekamen auch die Regeln des Denkens, welche nur die Form, nicht den Inhalt der Erkenntniß bestimmen, eine ganz andere Dignität; und die Dialektik, die Wissenschaft derselben, wurde ein Organon des Verstandes. Aus diesen Gründen werden wir in diesem Theile alles,

was

was Plato über das gesammte Erkenntnißvermögen gedacht hat, in drei Abschnitten vortragen, und in dem ersten seine Theorie des Vorstellens; in dem zweiten, seine Theorie des Erkennens; in dem dritten, seine Theorie des Denkens, oder seine Logik, abhandeln.

Erster Abschnitt.

Theorie des Vorstellens.

Wenn gleich Plato nicht die Absicht hatte, und nach dem damaligen Grad der Kultur der räsonnirenden Vernunft nicht haben konnte, eine vollständige Erörterung des Vorstellungsvermögens zur Hand zu nehmen, so konnte es doch nicht fehlen, daß er durch seine Untersuchungen über das Vermögen der Erkenntniß nicht mannichfaltige Entdeckungen über das Vorstellen sollte gemacht haben. Hieraus ergiebt sich schon so viel, daß er keine vollständige Theorie zu Stande gebracht hat. Sie beschäftiget sich mehr mit dem Einzelnen und Besondern, als mit dem Allgemeinen; er untersucht mehr die einzelnen Arten der Vorstellungen, als den Gattungsbegriff, Vorstellung; er giebt mehr die Merkmale einzelner Arten der Vorstellungen, als der Vorstellung überhaupt an. Der Grund davon ist sehr begreiflich. Die Hauptuntersuchung in diesem Theile der Platonischen Philosophie war die Frage: Was ist und worin bestehet das Erkennen? Diese Frage konnte nur auf die Art beantwortet werden, daß er diejenigen Vermögen, welche er zur Erkenntniß für nöthig hielt, so weit entwickelte, als es damals möglich war.

Die Methode, die er zu diesen Untersuchungen anwendete, war die einzig richtige, die Analysis. Um

sich Rechenschaft geben zu können, was Erkennen sei, muß schon ausgemacht sein, was unter Erkenntniß zu verstehen ist [1]). Dieses sezt aber eine Zergliederung des Begriffs voraus, wodurch die Merkmale gefunden werden, unter welchen man ihn denken muß. Plato glaubte also, daß sich nur durch die Entwickelung der Vorstellungen, welche aus einem Vermögen entspringen, die Bedingungen entdecken lassen, unter welchen die bestimmte Möglichkeit, d. h. das Vermögen dieser Vorstellungen gedacht werden kann. So richtig aber auch nun dieses Verfahren an sich selbst ist; so war es doch allein nicht im Stande, seine Untersuchungen vor allen Irrungen und Mißverständnissen zu sichern; und es konnte ihn nicht auf den richtigen Begriff von dem Erkennen bringen, so lange diese Zergliederung nicht bis an die Gränzen der Vorstellbarkeit fortgesezt wurde. In dieser Unvollständigkeit und dem eingewurzelten Mißverständnisse, daß die Dinge an sich erkennbar seien, liegt, wie sich weiter unten ergeben wird, der Grund, daß Plato das Denken mit dem Erkennen verwechselte, und die Vernunft für das eigentliche Erkenntnißvermögen hielt.

Es erhellet hieraus, daß Plato bey diesen Untersuchungen von einem richtigen Gesichtspunkt ausging. Was bis dahin so schwer gewesen war, die Prädicate des innern Sinnes von denen des äußern zu trennen, das vermied Plato glücklich. Daher leitete er auch die Möglichkeit des Empfindens und Denkens von keiner verborgenen Eigenschaft oder einem materiellen Stoffe der Seele ab, und er verwarf alle Erklärungen dieser Art als unzureichend. Ob es das Blut, sagt er in der Person des Sokrates, oder Feuer oder Luft sei, was in uns denke, oder ob das Gehirn uns sinnliche Vorstellungen überliefere,

1) Theaetet. 2ter B. S. 165, 166. επειτα ικ αναιδες δοκει, μη ειδοτας επιστημην, αποφαινεσθαι το επιζασθαι οιον εστι;

fere, aus diesen Urtheile und Gedächtnißvorstellungen entstehen, und daraus endlich, wenn sie Festigkeit erlangen, Erkenntniß werde, diese und andere dergleichen Fragen interessiren mich nicht, weil ich für sie ganz und gar untauglich bin [2]). Die ältern Philosophen dachten sich das Subjekt des innern Sinnes als Materie, die entweder mit dem Körper einerlei oder von demselben verschieden, aber doch mit demselben verbunden sei. Hieraus erklärten sie die ihnen auffallendsten Erscheinungen und Veränderungen des Gemüthes. Plato aber forschte nicht sowohl nach dem Entstehen, als vielmehr nach den Merkmalen, woraus sie bestehen, und leitete die Vorstellungen nach diesen erkannten Merkmalen theils aus dem Vermögen des unbekannten Subjekts in Verbindung mit der Organisation, theils aus dem Vermögen desselben allein ab.

Diese Veränderung des Gesichtspunkts betraf nicht allein die Psychologie, sondern überhaupt die Philosophie. Diese war bei den ältesten Philosophen meistentheils materialistisch. Woraus ist alles entstanden, war die Hauptfrage, und die Principe, woraus sie alles ableiteten, Materie, die Elemente der Körperwelt, oder verkörperte Formen der Anschauung und Begriffe des Verstandes, wenn ich mich so ausdrücken darf. Die Hauptfrage hingegen bei dem Plato war: Woraus besteht alles; welches sind die Merkmale, unter welchen eine Sache gedacht und vorgestellt werden muß? Die ältern

2) Phaedo 1. B. S. 218. και ποτερον το αιμα εστιν ᾧ φρονουμεν η ὁ αηρ, η το πυρ· η τουτων μεν ουδεν, ὁ δε εγκεφαλος εστιν ὁ τας αισθησεις παρεχων του ακουειν και ὁραν και οσφραινεσθαι· εκ τουτων δε γιγνοιτο μνημη και δοξα· εκ δε μνημης και δοξης λαβουσης το ηρεμειν, κατα ταυτα γιγνεσθαι επιστημην — τελευτων ὁτως εμαυτῳ εδοξα προς ταυτην την επιψαφυης ειναι ὡς ουδεν χρημα.

Philosophen machten die Eigenschaften und Elemente der Dinge zu Principien, woraus sie alles ableiteten; Plato die Vorstellungen der Dinge. Kurz Plato hatte den logischen Gesichtspunkt, der aber hernach durch den Irrthum, als könne man durch gewisse Vorstellungen das Wesen der Dinge an sich erkennen, metaphysisch wurde.

Plato schloß erst von dem, was die Reflexion über den innern Sinn lehret, auf das Subjekt desselben, unter welchem er überhaupt nichts anders verstand, als den Inbegriff von gewissen Vermögen und Kräften. Die Vermögen und Kräfte unterschied er nach den Wirkungen, die einander entgegengesezt sind, oder sich nicht aus einem Princip ableiten lassen. So bemerkte er drei Arten von Wirkungen, die zwar alle der Seele zugeschrieben werden, oder doch nicht aus einem gemeinschaftlichen Grunde abgeleitet werden können, nehmlich Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen; und unterschied drei Vermögen und Kräfte, welche den Grund von der Möglichkeit und Wirklichkeit derselben enthalten. Wir haben es jezt nur mit dem ersten derselben zu thun, und versparen die Darstellung der Gedanken des Plato über die beiden übrigen auf die Psychologie. Diese Betrachtungsart des Plato giebt uns einen Wink von der Methode, welche wir bei Entwickelung seiner Theorie des Vorstellens zu befolgen haben. So wie er von den Wirkungen auf das Vermögen und die Kraft schloß, so werden wir hier zuerst seine Lehrsätze über die Vorstellungen vortragen, und dann untersuchen, was er sich unter dem Vorstellungsvermögen gedacht habe. Wir werden also erst die allgemeinen Merkmale angeben, welche Plato von den Vorstellungen überhaupt angiebt; zweitens die besondern Arten und Unterscheidungen betrachten, nach welchen er die Vorstellungen eintheilte; drittens über den Stoff und Form der Vorstellungen nach Platos Philosophie Untersuchungen anstellen, und endlich Platos Begriffe von dem Vorstellungsvermögen darstellen.

Erstes

Erstes Kapitel.

Allgemeine Merkmale der Vorstellungen.

Wir finden bei dem Plato keinen Begriff, der die ursprünglichen Merkmale, welche jeder Vorstellung als Vorstellung zukommen, zusammen faßte, und durch die Sprache ausdrückte. Man sucht sogar vergebens nach einem Worte, welches den Gattungsbegriff von Vorstellung bezeichnet. Die Sprache, welche bis auf Plato noch sehr unvollkommen in Ansehung der genau bestimmten Bedeutung der Worte war, bot eine ziemliche Anzahl von Worten dar, welche besondere Arten der Vorstellungen bezeichneten, und doch für den Gattungsbegriff gebraucht wurden. Hieher gehören die Worte: αἰσθησις, δοξα, επιστημη, λογος, διανοια; eben dieselben, das erste ausgenommen, kommen bei dem Plato in dieser allgemeinen Bedeutung vor, die ihnen aus dem Sprachgebrauch neben der bestimmten Bedeutung blieb, welche ihnen Plato durch Entwickelung des bezeichneten Gegenstandes angewiesen hatte. Außer diesen braucht er das Wort μανθανειν zuweilen in der Bedeutung für Vorstellen überhaupt *). Vermuthlich liegt darin eine dunkle Ahndung von dem, was bei dem Vorstellen vorgehet, womit das Lernen insofern eine Aehnlichkeit hat, daß hier ein Stoff gegeben wird, den das Gemüth aufnimmt, und auf eine gewisse Weise bearbeitet.

Der Mangel eines so wesentlichen für die Philosophie so unentbehrlichen Begriffes läßt sich sehr leicht und natürlich erklären. Die Entdeckung desselben setzt die Entwickelung der besondern Arten von Vorstellungen voraus, um

*) de republ. IV. 6ter B. S. 360 IX. 7ter B. S. 258.

um für das erste die Merkmale zu finden, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Außer diesen muß bei jeder Vorstellung noch ein gemeinsames Merkmal vorhanden sein, wodurch eben jede besondere Art unter das Geschlecht Vorstellung überhaupt gehöret; und dieses kann nur durch die Reflexion über das Bewußtsein, welches bei jedem Vorstellen vorhanden sein muß, aufgefunden werden. Das erste hatte Plato einigermaßen gethan, aber der Zutritt zu der reinen Quelle des Bewußtseins war noch nicht gebahnt genug. Hauptsächlich kam es auf die Unterscheidung zwischen der Form und dem Stoffe der Vorstellungen an, eine Unterscheidung, die für jene Zeiten noch zu fein, und wozu der philosophische Geist noch nicht vorbereitet war.

Ob nun gleich der bestimmte und vollständige Begriff von Vorstellung überhaupt damals vielleicht noch nicht möglich war, so finden sich doch einige zerstreuete Bemerkungen und Beobachtungen über das, was bei jeder Vorstellung in dem Bewußtsein vorgehet, aus welchen durch fortgesezte Aufmerksamkeit und Zergliederung der Gattungsbegriff leicht hätte zusammengesezt werden können, wenn damals das Bedürfniß dieses Begriffes so einleuchtend gewesen wäre, als es zum Glück für die Philosophie zu unsern Zeiten ist. Es liegt uns jezt ob, diese einzelnen Bemerkungen von andern philosophischen Gedanken zu trennen und zusammenzustellen.

Wer eine Vorstellung hat, muß sich etwas vorstellen; denn sonst würde er sich nichts vorstellen; d. h. er würde gar keine Vorstellung haben [1]). Dieser Satz leuchtet unmittelbar ein; wer über das, was im Bewußtsein bei dem Vorstellen vorgehet, nachdenket, ist auch sogleich von der Evidenz desselben überzeugt. Der Satz bedurfte also keines Beweises. Plato zeigt nur durch

1) Theaetet. 2ter B. S. 148, 149. ὁ γε μηδὲν δοξάζων, οὐδὲ παραφρονεῖν οἶδ' ὅστις δοξάζει.

durch einige Beyspiele, daß sich dieser Satz sowohl auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit als des Verstandes beziehet. Man kann nicht anschauen, man kann nicht denken, ohne etwas zu denken und anzuschauen.

Hieraus folgert Plato, daß in jeder Vorstellung Etwas Reales ist, oder etwas, das sich auf ein Objekt beziehet, (ἑν τι, ον). Wenn man vorstellet, so stellt man sich ein Etwas vor, und das ist etwas Reales (ον) [2]). Das ον heißt hier soviel als überhaupt alles, was vorgestellt wird, und insofern zum wenigsten subjektive Realität hat. An einem andern Orte schließt er aber umgekehrt daraus, daß die Vorstellung auf ein Objekt bezogen wird, daß sie etwas Objektives enthalten müsse; denn wenn in ihr nicht etwas Objektives vorkommt, so wird durch sie nicht ein Etwas, sondern Nichts vorgestellt. Dieses gilt sowohl von den sinnlichen als den gedachten Vorstellungen [3]).

Daß mit jeder Vorstellung ein Bewußtsein verbunden ist, war ein Faktum, das sich jedem Beobachter von selbst aufdringet; und es wäre eine Art von Wunder, wenn sie dem Plato entgangen wäre. Man findet zwar dieses Faktum in seiner Allgemeinheit und mit bestimmten Worten ausgedrückt nicht in seinen Schriften erwähnt, aber doch einzelne Bemerkungen und Aeußerungen, aus welchen so viel erhellet, daß es ihm nicht unbekannt geblieben war. Ich will jezt nicht der beiden vorigen Sätze erwähnen, welche nur aus dem Bewußtsein geschöpft werden konnten, noch auch darauf dringen, daß mit

2) Ebendas. ὁ αρα ἑν γε τι ὁρων, ον τι ὁρᾳ — ὁ δ' ἑν τι δοξαζων, ȣκ ον τι;

3) de republic. V. 7ter B. S. 62, 63. ȣχ ὁ δοξαζων, επι τι φερει την δοξαν; η οἱος τε αν δοξαζειν μεν, δοξαζειν δε μηδεν; — αλλ' ἑν γε τι δοξαζει ὁ δοξαζων — αλλα μην, μη ον γε, ȣχ ἑν τι, αλλα μηδεν, ορθοτατ' αν προσαγορευοιτο.

mit dem Bewußtsein des Vorgestellten auch das Bewußtsein des Vorstellenden unzertrennlich verknüpft ist; denn es wäre doch möglich, daß er das Faktum nicht in deutliche Begriffe aufgelößt hätte. Aber folgende Bemerkungen gehören hieher. Für jede sinnliche Vorstellung erfodert er, außer der Veränderung in den Organen, eine gewisse Thätigkeit der Seele oder des Vorstellenden, wodurch erst die Vorstellung möglich wird. Sobald beides sowohl der Eindruck als die Thätigkeit des Vorstellenden zusammentreffen, so ist sich die Seele etwas bewußt [4]). Bewußtsein und Vorstellung sind also in unzertrennlichem Zusammenhange. Ob er gleich dieses nur von den sinnlichen Vorstellungen ausdrücklich saget, so gilt es doch von jeder Vorstellung. Daher heißt jede Vorstellung επιστημη von επισασθαι, sich bewußt sein [5]).

Jede Vorstellung ist von dem Objekte, worauf sie sich beziehet, verschieden. Wir haben zum Beispiel eine Anschauung vom Cirkel und auch einen Begriff; aber weder das Eine noch das Andere ist der Cirkel selbst [6]).

Man muß daher die Vorstellung, das Vorstellende, und das Vorgestellte unterscheiden. (δοξα, δοξαζον, δοξαζομενον.) [7]).

Aus diesen einzelnen Bemerkungen ist so viel klar, daß die Beziehung der Vorstellung auf das Objekt und Subjekt, und die Unterscheidung derselben von beiden als Merkmale der Vorstellung auch dem Plato überhaupt nicht unbekannt war. So gewiß dieses ist, so unläugbar ist es aber auch auf der andern Seite, daß er diese Merkmale nicht in einen Begriff vereinigte, und dann den Grund von der gedoppelten Beziehung und Unterscheidung noch nicht entdeckt hatte. Weil es endlich noch kei-

4) Philebus 4ter B. S. 254, 255.
5) Phaedo 1ster B. S. 166. Philebus S. 321.
6) Epist. VII. 11ter B. S. 131. Cratylus 3ter B. S. 286.
7) Philebus 4ter B. S. 261, 262.

keinen deutlichen Begriff von diesen Merkmalen gab, welcher endlich auf die Unterscheidung der Form und des Stoffes würde geführet haben: so fehlte es der Platonischen Philosophie an dem unentbehrlichsten Begriffe, der Vorstellung, wodurch der Begriff von dem eigentlichen Charakter und den Bedingungen der Erkenntniß sehr schwankend bleiben mußte.

Uebrigens scheint es, als wenn Plato den unentwickelten Begriff Vorstellung in einer so weiten Bedeutung genommen habe, daß er auch Gefühle und Begehrungen unter demselben begriff. Zum wenigsten nennt er die Gefühle der Lust und Unlust an einem Orte επιςημας, weil sie Gegenstände des Bewußtseins sind [8]). In diesem Sinne wären Vorstellungen alle Veränderungen, welche im Bewußtsein vorgehen, oder die mit Vorstellungen als Folgen (Begehrungen) und als begleitende Veränderungen (Gefühle) im Zusammenhange stehen. Daher die Verbindung zwischen dem Vorstellungs-, Begehrungs- und Gefühlvermögen.

Zweites Kapitel.

Von den Arten der Vorstellungen.

Obgleich der Unterschied zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes, als eine Thatsache, welche auf einem klaren aber unentwickelten Bewußtsein beruhet, schon lange zuvor war bemerkt worden, ehe die räsonnirende Vernunft diesen Unterschied aus

8) Ebend. S. 320, 321. πεμπτας τοινυν, ἁς ἡδονας εθεμεν, αλοπους ὁρισαμενοι, καθαρας επονομασαντες της ψυχης αυτης επιςημας, ταις δε αισθησεσιν ἑπομενας.

aus deutlichen Begriffen herzuleiten ſuchte, ſo fehlte es doch bis auf den Plato an deutlicher Einſicht in den Unterſchied beider Arten, und an Erkenntniß der Merkmale, wodurch beide als unterſchieden gedacht werden. Daher kam es, daß auch die beſten Denker, z. B. Parmenides, Verſtand und Sinnlichkeit verwechſelten, oder doch nicht genug von einander abſonderten [1]). Es war daher kein kleines Verdienſt um die Philoſophie, daß Plato zuerſt über dieſe Unterſcheidung nachdachte, und einige Merkmale, wodurch ſie der Verſtand von einander trennt, entwickelte, wenn er auch nicht im Stande war, eine völlig befriedigende Erklärung zu geben.

Einige Vorſtellungen entſtehen durch die Organiſation, das heißt, ſie werden der Seele durch die Sinne zugeführet, andere erhält ſie durch ſich ſelbſt, oder mit andern Worten, einige ſind ſinnlich, andere nicht ſinnlich. Die ſinnlichen unterſcheiden ſich von den leztern dadurch, daß jene vermittelſt gewiſſer Organe des Körpers entſtehen, und daher jederzeit auf Etwas außer der Seele befindliches, das Organ, bezogen werden, z. B. die Farben auf das Auge, die Töne auf das Gehör; bei den leztern findet dieſe Beziehung nicht ſtatt [2]). Dieſes Merkmal iſt unzureichend, weil es keinen weſentlichen Unterſchied angiebt. Es paßt nur auf die Vorſtellungen des äußern Sinnes; die des innern werden dadurch nicht

1) Democrit behauptete, Verſtand ſei von Sinnlichkeit nicht verſchieden, inſofern beides in dem Vermögen, afficirt zu werden, beſtehe. Empedocles und Parmenides glaubten, das Denkvermögen ändere ſich durch jede äußere Veränderung des Körpers; und nach einer Stelle, die Ariſtoteles anführet, ſcheint es, als wenn der tiefdenkende Parmenides die Urſache des Denkens ganz in der Zuſammenſetzung der körperlichen Organe geſezt habe. Ariſtot. Metaphyſ. IV. 5.

2) Theaet. 1ter B. S. 140. Θερμα και ξυρα, και υφα και γλυκεα, δι' ων αισθανη αρα α τω σωματος ἑκαστα τουτων;

nicht von den nicht sinnlichen Vorstellungen unterschieden. Zweitens unterscheidet Plato beide Arten der Vorstellung dadurch, daß er die sinnlichen durch die vereinte Wirksamkeit des Körpers und der Seele, die nicht sinnlichen allein durch die Wirksamkeit der Seele entstehen läßt. 3). Ohne genauere Unterscheidung zwischen dem Stoff und der Form der Vorstellungen können beide Arten durch dieses Merkmal nicht unterschieden werden. Die Vorstellungen des innern Sinnes mußten auf diese Weise zu den nicht sinnlichen gezählet werden, weil hier die Wahrnehmung keine gemeinschaftliche Wirkung des Körpers und der Seele unmittelbar lehret. —

Befriedigender ist das folgende Unterscheidungsmerkmal, welches von der Verschiedenheit der Gegenstände beider Arten der Vorstellungen hergenommen ist. Durch die Sinnlichkeit stellen wir uns das Einzelne, Individuelle, durch den Verstand das Gemeinsame und Allgemeine vor 4). Die Vorstellungen, wodurch dem Gemüthe dasjenige vorgehalten wird, was zwei verschiedene oder alle Gegenstände gemein haben, können durch keinen Sinn geliefert werden. Denn die Gegenstände des einen Sinnes sind von denen des andern verschieden, z. B. Farben, Töne. Es giebt aber Vorstellungen, auf welche wir die Gegenstände von zwei verschiedenen Sinnen beziehen. Die Quellen von diesen verschiedenen Vorstellungen kann nicht eine und die nehmliche sein, sondern die erstern entspringen aus der Sinnlichkeit, die zwei-

3) Ebend. S. 142, 143. τα μεν αυτη δι' αυτης ἡ ψυχη επισκοπειν, τα δε, δια των τυ σωματος δυναμεων. confer. Philebus S. 254, 255.

4) Theaet. S. 141. ἡ δε δια τινος δυναμις το, τ' επι πασι κοινον και το επι τυτοις δηλοι σοι, ᾧ το εςιν επονομαζεις και το υκεςιν, ἁ νυν δη ερωτωμεν περι αυτων. τυτοις πασι ποια αποδωσεις οργανα, δι' ὡν αιςθανεται ἡμων το αιςθανομενον ἑκατα;

zweiten aus dem Verstande. — So richtig auch diese Unterscheidung an sich ist, so fehlte es doch noch an einer Erklärung von der bestimmten Art und Weise, wie diese zwei Arten von Vorstellungen aus diesen verschiedenen Quellen entspringen. Diese Untersuchung würde auf einmal ein unerwartetes Licht über die Natur des verständigen und sinnlichen Vorstellungsvermögens verbreitet, und die wesentliche Verschiedenheit sowohl, als den unzertrennlichen Zusammenhang zwischen beiden entdeckt haben. Wie wenig die bloße Bemerkung des Unterschiedes zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes zureichend war, die richtige Vorstellungsart über die Natur dieser beiden Vermögen einzuleiten, leuchtet daraus ein, daß Aristoteles, so sehr er auch auf die Unterscheidung zwischen dem Denken und Empfinden dringet, dennoch die Vorstellungen von dem Allgemeinen, dem Verstande gegeben werden läßt, und daher durch seinen leidenden Verstand das thätige Vorstellungsvermögen mit dem Leidenden wieder verwechselt. Daß die Vorstellungen, wodurch das Einzelne, Individuelle vorgestellt wird, von denen verschieden sind, welche das Allgemeine vorstellen; daß die erstern der Sinnlichkeit, die zweiten dem Verstande angehören; so weit war Plato in der Untersuchung des Vorstellungsvermögens gekommen, ohne den Grund dieses Unterschiedes aus der Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes erkläret zu haben. Aristoteles wagte sich an diese Erklärung, und nahm, daß ich mich so ausdrücke, eine gedoppelte Receptivität an, eine sinnliche und eine verständige; dieser wurden die Vorstellungen des Allgemeinen, jener die sinnlichen Vorstellungen gegeben.

Auch dadurch sind die Vorstellungen der Sinnlichkeit von denen des Verstandes unterschieden, daß die lezten zu Prädicaten in dem Urtheilen dienen. Durch die erstern erscheint uns ein Gegenstand; durch die zweiten bestimmen wir das objektive Sein desselben; die sinnliche

Vor-

Vorstellung ist nur Bewußtsein der Veränderung der Seele durch einen Gegenstand; der Begriff ist die Vorstellung des Objektes dieser Veränderung [5]). Es scheint zwar, als wenn Plato in dieser Stelle nur diejenigen Begriffe verstanden habe, die nicht empirisch sind, durch welche, wie er meinte, die Dinge an sich erkannt werden. Allein wenn man einige folgende Stellen damit vergleichet, so wird es klar, daß er durch jenes Merkmal nicht weniger die empirischen Begriffe als die nicht empirischen von den sinnlichen Vorstellungen absondern wollte. In den Vorstellungen, sagt er, welche durch das Afficirtwerden entstehen, ist keine Wahrheit, sondern nur in den Vorstellungen, welche gedacht werden, oder in dem Denken über die Anschauungen und Empfindungen [6]). Er unterscheidet also die Vorstellungen, welche durch Afficiertwerden entstehen, er nennt sie παθηματα, αισθησεις, und diejenigen, welche durch die Verbindung des Mannichfaltigen derselben erzeugt werden, oder die Begriffe, die er mit dem Namen αναλογισματα und συλλογισμους bezeichnet [7]). Ueberhaupt wird durch die Sinnlichkeit gar kein eigentliches Objekt vorgestellt, nur allein der Verstand erkennet das Wesen der Dinge, das heißt, die Objekte. Dieses verstehet Plato allgemein nicht allein von den übersinnlichen, sondern auch von den sinnlichen Gegenständen *). Es erhellet hieraus, daß Plato die Entstehungsart der sinnlichen Vorstellungen und der Begriffe aus verschiedenen Quellen und auf eine andere Art erklärte; ob er

 gleich

5) Theaet. S. 141. Phaedo. S. 171.

6) Theaet. S. 143. εν μεν αρα τοις παθημασιν, ουκ ενι επιστημη, εν δε τῳ περι εκεινων σολλιγισμῳ.

7) Ebend. τα περι τουτων αναλογισματα προς τε ουσιαν και ωφελειαν.

*) Phaedo S. 148, 149.

gleich den lezten gedenkbaren Grund des Unterschiedes noch nicht gefunden hatte.

Endlich unterscheiden sich auch die sinnlichen Vorstellungen von den Begriffen durch den Grad der Klarheit und Deutlichkeit. Durch die Sinnlichkeit wird ein Mannichfaltiges vorgestellt, aber es wird nicht unterschieden, die Bestandtheile werden nicht getrennt und in besondere Vorstellungen zusammengefaßt; die Vorstellung ist verworren. Durch das Denken wird das Mannichfaltige der Anschauungen getrennt, abgesondert, und zu besondern Vorstellungen verbunden. Diese Vorstellungen werden von einander unterschieden, das heißt, sie sind deutlich [8]).

Dieses sind die Merkmale, wodurch Plato die Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes unterschied. Der räsonnirende Verstand konnte freilich noch nicht die wesentlichen Unterschiede, welche in der Form der Sinnlichkeit und des Denkens gegründet sind, entdecken; es war vielmehr unvermeidlich, daß er bei dem Bedürfniß einer Unterscheidung, welche durch ihr eignes Bestreben und durch die damalige Lage der Philosophie so dringend worden war, die nächsten und auffallendsten Unterscheidungsmerkmale, welche nicht selten unvollständig und einseitig waren, ergriff, um das Mannichfaltige der Vorstellungen unter bestimmte Gattungen und Arten zu ordnen. Alle angegebenen Merkmale reichen noch nicht hin, um alle Vorstellungen der Sinnlichkeit von allen Vorstellungen des Verstandes zu unterscheiden, weil sie auf dem Wege der Analysis nicht die lezten, d. h., nicht aus

8) de republic. VII. 7ter B. S. 147. μεγα μην ἡ οψις και σμικρον ἑωρα, φαμεν, αλλ' ȣ κεχωρισμενον, αλλα συγκεχυμενον τι — δια δε την τȣτȣ σαφηνειαν, μεγα αυ και σμικρον η νοησις ηναγκασθη ιδειν, ȣ συγκεχυμενα, αλλα διωρισμενα, τȣναντιον η εκεινη. Dieses gilt von den Sinnen überhaupt. Phaedo. S. 147. 148.

aus dem lezten denkbaren Grunde, aus der im Bewußtsein bestimmten Form der Sinnlichkeit und des Denkens abgeleitet sind. Der Weg zu der richtigen Theorie konnte nur durch einseitige und unvollständige Entwickelungen gebahnt werden.

Ehe ich weiter gehe, muß ich noch einige Merkmale anführen, wodurch Plato eine besondere Art von Begriffen sowohl von den übrigen Begriffen als von den sinnlichen Vorstellungen unterschied. Einige Vorstellungen sind von der Art, daß ihnen ein Gegenstand in der Erfahrung vollkommen entspricht; da hingegen andere so beschaffen sind, daß ihnen kein angemessener Gegenstand in der Wahrnehmung gegeben werden kann. 9). Es sind überhaupt theils diejenigen Begriffe, welche keinen Gegenstand in der äußern Wahrnehmung (nichts Ausgedehntes) haben, sondern deren Objekt nur in dem Bewußtsein bestimmt ist, welche Plato τα ασωματα nennt, und von denen keine Anschauung (ειδωλον) möglich ist, z. B. von dem Guten, Schönen, Gerechten 10); theils diejenigen, von welchen zwar eine Anschauung möglich ist, aber die dem Begriffe nicht völlig entspricht, z. B. Cirkel. Wenn man auch noch so genau eine Cirkellinie zeichnet, so stehet die Zeichnung doch noch sehr weit von dem ab, was man unter dem Cirkel sich denket; dieses Bild kann verändert und zernichtet werden, während daß der eigentliche Cirkel keine von diesen Veränderungen leidet 11). Wir nennen

9) Phaedo S. 168—171, 148, 149.

10) Politicus 6ter B. S. 64. τοις δ' αυ μεγιστοις ωσι και τιμιωτατοις ωκ εστιν ειδωλον ωδενος τως ανθρωπως ειργασμενον εναργως, ὁ δειχθεντος την τω πυνθανομενω ψυχην ὁ βυλομενος αποπληρωσαι, προς των αισθησεων τινα προσαρμοττων, ικανως πληρωσει. confer. Phaedo 117.

11) Epistol. VII. 11ter B. S. 131.

Digitized by Google

zwar verschiedene Gegenstände gleich, z. B. Bäume, Steine; aber diese sind auch in anderer Rücksicht nicht gleich. Es findet sich unter allen äußern Dingen keines, welches absolut gleich ist; d. h. so, daß es in keiner Rücksicht ungleich sein kann. Also enthält dieser Begriff etwas, das nicht so in der Wahrnehmung vorkommt.[12])

Dieser Unterschied wird vorzüglich durch die **Unveränderlichkeit und absolute Einheit bestimmt**, welche einigen vorgestellten Gegenständen fehlet, mit andern hingegen unzertrennlich verknüpft ist. Der Gegenstand von einigen Vorstellungen ist das **Unveränderliche**, das weder anfängt noch aufhöret zu sein; das weder etwas anders in sich aufnimmt (absolut Eins ist), noch als Prädicat eines andern Dinges wechselt. Andere Vorstellungen haben das **Veränderliche** zum Gegenstande, was immer anders ist, an einem Subjekte entstehet und vergehet. Dieses sind die Vorstellungen, welche aus der Sinnlichkeit entstehen, entweder unmittelbar Anschauungen und Empfindungen (αἰσθήσεις), oder mittelbar Begriffe und Urtheile (δοξαι). Jenes sind die Vorstellungen der Vernunft, Vernunftbegriffe [13]). Die Bemerkung dieses Unterschiedes, welcher dem Scharfsinn des Plato nicht entgehen konnte, bestimmte ihn, ein sinnliches und ein vernünftiges Vorstellungsvermögen anzunehmen, in welchen er den Grund dieser Merkmale und dieser Unterscheidung suchte. Ich kann dieses, so wie die wichtigen Folgen, welche daraus für die ganze pla-

12) Phaedo S. 168—171.

13) Timaeus 9ter B. S. 348. ὁμολογητεον μεν ειναι το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανωλεθρον, ὑτε εις ἑαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ὑτε αυτο εις αλλο ποι ιον, ασωματον δε και αλλως ανωισθητον, τυτο ὁ δη νοησις ειληχεν επισκοπειν. το δε ὁμωνυμον, ὁμοιον τε εκεινω, δευτερον αισθητον, γενητον, πεφορημενον αει, γιγνομενον εν τινι τοπω, και παλιν εκειθεν απολλυμενον, δοξη μετ' αισθησεως περιληπτον. conferat. Cratylus 3ter B. S. 345, 346.

platonische Philosophie entspringen, noch nicht ausführlich darstellen. Hier habe ich nur die sämmtlichen Unterscheidungsmerkmale der Vorstellungen, so viel ihrer Plato entdeckt hatte, zusammen gestellt, um die Data zu sammlen, aus welchen die Platonische Lehre von der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft erkläret werden muß.

Plato theilte also die Vorstellungen ein in sinnliche und nicht sinnliche. Man kann sie in dem Geiste der Platonischen Philosophie so erklären. Die sinnlichen Vorstellungen sind diejenigen, deren Stoff durch Veränderung des Gemüthes gegeben wird. Der Stoff bleibt entweder unverändert, so wie er gegeben worden, oder er wird von dem Verstande gebildet und bearbeitet. In jenem Fall sind es Anschauungen und Empfindungen; in dem zweiten, empirische Begriffe und Urtheile. Die Vorstellungen, deren Stoff nicht durch Veränderung des Gemüthes gegeben wird, sind die nicht sinnlichen, die Begriffe der Vernunft. Die sinnlichen Vorstellungen beziehen sich auf einen Gegenstand, der mancherlei Wechsel unterworfen ist; er wird durch die erste Art angeschaut, durch die zweite gedacht. Die Nichtsinnlichen stellen einen Gegenstand vor, der von allem sinnlichen Stoffe entblößt, keiner Veränderung empfänglich, und daher in dieser Eigenschaft nicht wahrgenommen werden kann. Es giebt aber noch einen andern Gesichtspunkt, aus welchem Plato die empirischen Begriffe von den Anschauungen und Empfindungen absondert, und sie mit den Begriffen der Vernunft unter eine Klasse zählet: nehmlich die Thätigkeit des Verstandes, der Antheil der Denkkraft, welcher beiden gemeinschaftlich ist. Daher sezt er das Empfinden (αισθανεσθαι) dem Denken (δοξαζειν) entgegen [14])

 Jezt

14) Theaet. S. 144. ὁμως δε τοσουτον γε προπεβηκαμεν, ὡστε μη ζητειν αυτην εν αισθησει τοπαραπαν, αλλ' εν εκεινῳ τῳ ονο-

Jezt müssen wir diese Arten von Vorstellungen etwas näher untersuchen. Indem wir alles, was Plato darüber gedacht hat, aufsuchen und zusammenstellen, werden wir zugleich die vorhergegangene Darstellung von den allgemeinsten Unterscheidungsmerkmalen der Vorstellungen theils mehr erläutern, theils durch neue Gründe bestätigen.

I.

Vorstellungen der Sinnlichkeit.

Die Merkmale, welche Plato von den sinnlichen Vorstellungen angegeben hat, sind nicht bestimmt genug, um diese Art von den andern vollkommen abzusondern; und es fehlt überhaupt an einem aus dem Bewußtsein geschöpften und deutlich entwickelten Charakter der Sinnlichkeit. In den Hauptstellen, wo er von den sinnlichen Vorstellungen handelt, scheint es, als wenn er nur allein diejenigen verstanden habe, deren Stoff durch Afficiertwerden von Außen auf dem Wege der fünf Sinne gegeben wird. Unterdessen darf man kaum annehmen, daß Plato keine andern Empfindungen als der fünf äußern Sinne gekannt habe; und es finden sich vielmehr Stellen, aus welchen man schließen muß, daß ihm noch andere Arten der Empfindungen bekannt waren. So sagt er zum Beispiel: „Wenn du die Tugend der Mäßigkeit besitzst, so mußt du auch über sie urtheilen können. Denn wenn sie in dem Gemüthe ist, so muß sie auch nothwendig eine innere Empfindung von sich geben, woraus der Begriff von ihr entstehet“ [15]). Hier ist es doch klar, daß er auch

ονομαζει, ὁ, τι ποτ' εχει ἡ ψυχη, ὁταν αυτη καθ' αὑτην πραγματευηται περι τα ὀντα. — τουτο γε καλειται — δοξαζειν.

15) Charmides 5ter B. S. 118. δηλον γαρ, ὁτι ει σοι παρεστι σωφροσυνη, εχεις τι περι αυτης δοξαζειν. αναγκη γαρ που ενεσαν αυτην εἰπερ ενεστιν, αἰσθησιν τινα παρεχειν, εξ ἡς δοξα αν τις σοι περι αυτης ειη, ὁ, τι εστι και ὁποιον τι ἡ σωφροσυνη.

auch innere Empfindungen annahm. Und das mußte er annehmen, da er durch das Bewußtsein genöthiget, ein Afficiertwerden von Innen nicht läugnen konnte. Daß das Gemüth durch sich selbst, das heißt, durch Vorstellungen, Begriffe und Urtheile, und vorzüglich in praktischer Rücksicht durch die Thätigkeit der Vernunft verändert werde, daß daraus sehr viele Gefühle entstehen, war eine Thatsache, die auch schon dem gemeinen Verstande einleuchten mußte [16]). Der Begriff, unter welchem sich Plato die sinnlichen Vorstellungen dachte, paßt daher nur auf einige, nicht auf alle; er ist zu enge. Wie läßt sich das erklären, da er doch, wie es scheint, nicht allein Vorstellungen des äußern, sondern auch des innern Sinnes kannte? Wenn man bedenkt, daß der vollständige bestimmte Begriff von der Sinnlichkeit nicht möglich ist, bevor man den Unterschied zwischen Stoff und Form der Vorstellungen deutlich eingesehen hat; daß der Begriff des Plato davon vor dieser Entdeckung sehr unvollständig und mangelhaft sein mußte: so wird man es sehr begreiflich finden, wenn seine angegebenen Merkmale nur auf eine Art von Vorstellungen, nehmlich die des äußern Sinnes, paßten. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die innern Anschauungen und Empfindungen erst durch die äußern veranlaßt werden; daß die leztern mehr Klarheit besitzen, und sich leichter beobachten lassen; daß das Wort Sinn, αἴσθησις, durch den Sprachgebrauch die äußere Bedingung der Sinnlichkeit, die Organisation bezeichnete, und daher aus einem damals vielleicht unvermeidlichen Versehen die äußern Bedingungen nicht von den innern unterschieden, und zufällige Merkmale als wesentliche in den Begriff aufge-

16) Philebus S. 292 und 211. ἡδεσθαι μεν φαμεν τον ακολασταινοντα ανθρωπον· ἡδεσθαι δε και τον σωφρονουντα, αυτῳ τῳ σωφρονειν· ἡδεσθαι δ' αν και τον ανοηταινοντα, ἡδεσθαι δ' αν και τον φρονουντα, αυτῳ τῳ φρονειν.

nommen wurden, wodurch er nothwendig verfälscht werden mußte. Plato trennte zwar die Organisation gewissermaßen von dem Vermögen der Sinnlichkeit, und betrachtete die fünf Sinne nur als Kanäle, auf und durch welche dem Gemüthe von Außen Vorstellungen zugeführet werden. Aber eben deswegen, weil er die Organisation für eine Bedingung der Sinnlichkeit überhaupt, obgleich nur für eine äußere, hielt, und noch nicht den Unterschied zwischen dem äußern und innern Sinn erkannt hatte, mußte die Sinnlichkeit des einen Theiles ihrer Vorstellungen beraubt werden, da er das, was zu den äußern Bedingungen des äußern Sinnes gehört, überhaupt in den Begriff von Sinnlichkeit aufgenommen hatte. Dieser Fehler trift aber nur den allgegemeinen Begriff von sinnlichen Vorstellungen; denn wir werden gleich in der Folge sehen, daß Vorstellungen des innern Sinnes nur nicht unter diesem Nahmen vorkommen, wie sich auch aus den oben angeführten Gedanken schon erwarten läßt.

Was die Entstehungsart dieser sinnlichen Vorstellunlungen betrift, so erfordert er dazu eine Veränderung des Körpers und der Seele. Wenn eine Veränderung in dem Körper entstehet, so wird sie entweder bis zu dem Sitz des Bewußtseins fortgepflanzt, oder sie verschwindet wieder, ehe sie dahin gelanget. In dem ersten Fall entstehet ein Bewußtsein der Veränderung; die Seele wird selbst verändert, und das Produkt von dieser gemeinschaftlichen Veränderung ist die sinnliche Vorstellung. In dem zweiten Falle entstehet kein Bewußtsein, keine Vorstellung; die Seele bleibt ohne Rührung (αναισθησια) [17]. In

17) Philebus S. 254. θες των περι το σωμα ἡμων ἑκαστοτε παθηματων τα μεν, εν τω σωματι κατασβεννυμενα, πριν επι την ψυχην διεξελθειν, απαθη εκεινην εασαντα· τα δε δι' αμφοιν ιοντα, και τινα ὡσπερ σεισμον εντιθεντα ιδιον τε και κοινον

In dieser Rücksicht unterscheidet er die empfindenden und empfindungslosen Theile des Körpers. Jene sind diejenigen, die sehr beweglich sind, eine Bewegung leicht aufnehmen, und den angränzenden Theilen mittheilen, bis sie an den Sitz des Bewußtseins kommen, und dem vorstellenden Subjekte die Eindrücke von dem wirkenden Gegenstande verkündigen. Empfindungslose Theile sind aber diejenigen, die unbeweglich sind, zwar durch Bewegung verändert werden, aber so, daß die benachbarten Theile nicht dadurch in Bewegung gesezt werden. Hier kann kein Bewußtsein der Veränderung, keine Empfindung erfolgen [18]).

Die Veränderung in dem Körper, oder der Eindruck, welcher vor einer Empfindung vorhergehen muß, sezt eine Ursache voraus, die in den Dingen außer uns liegt. Plato stellt sich diese Einwirkung unter dem Bilde des Schreibens vor, und vergleicht dabei die Seele mit einem Buche. Die Gegenstände, von welchen die Eindrücke zur Seele gelangen, schreiben, vermittelst der Empfindung und des Gedächtnisses, in die Seele die Empfindungen, woraus hernach empirische Urtheile gebildet werden. Von der Art und Weise, wie sie eingeschrieben werden, ob sie wahr oder falsch sind, hängt die Wahrheit und die Falschheit des Urtheiles ab [19]).

Der

νον ἑκατερῳ. S. 255. τῳ δε εν ἑνει παθει την ψυχην και το σωμα κοινη γιγνομενον, κοινη και κινεισθαι, ταυτην δ' αυτην κινησιν ονομαζων αιςθησιν, ȣκ απο τροπȣ φθεγγοι' αν.

18) Timaeus 9ter B. S. 375. το γαρ κατα φυσιν ευκινητον, ὁταν και βραχυ παθος εμπιπτῃ εις αυτο, διαδιδωσι κυκλῳ μυρια ἑτερα ἑτεροις, ταυτον απεργαζομενα, μεχριπερ αν επι το φρονιμον ελθοντα, εξαγγειλῃ τȣ ποιησαντος την δυναμιν.

19) Phileb. S. 265. ἡ μνημη ταις αιςθησεσι ξυμπιπτȣσα εις ταυτον, κακεινα ἁ περι ταυτα εςι τα παθηματα, φαινονται μοι σχεδον οἱον γραφειν ἡμων εν ταις φυχαις τοτε λογȣς· και ὁταν μεν αληθη γραψῃ τȣτο το παθημα, δοξα τε αληθης

και

Der Sinn dieſer Stelle iſt nicht ſehr verſtändlich ausgedrückt, und man kann aus ihr nicht begreifen, was Plato unter dem Schreiber in uns oder in der Seele verſtanden habe, von dem hernach die Rede iſt. Die Dinge außer uns können es nicht ſein; denn er ſagt, dieſer Schreiber ſei in uns. Und doch iſt aus dieſer und den oben angeführten Stellen ſo viel klar, daß die äuſſern Gegenſtände die Eindrücke liefern, woraus ſinnliche Vorſtellungen werden. Sollte etwa Plato ein eignes Vermögen verſtanden haben, welches durch das Auffaſſen der Eindrücke eigentlich erſt den innern Sinn mit Vorſtellungen verſiehet? Es ſcheint in der That, als wenn Plato ſo etwas im Sinne gehabt habe, wenn man mit der vorigen eine andere Stelle vergleicht, wo er, das Behalten der Vorſtellungen zu erklären, ſich gleichſam eine wächſerne Maſſe in dem innern Sinne vorſtellet. Wenn wir, ſagt er, etwas von dem, was wir gehört, geſehen oder gedacht haben, behalten wollen: ſo drücken wir es gleichſam in dieſer wächſernen Maſſe wie einen Siegelring ab, indem wir es den Sinnen und den Denkvermögen übergeben. Was wir auf dieſe Art abgedruckt haben, das haben wir im Gedächtniß und im Bewußtſein, ſo lange das Bild davon dauert. Was nicht abgedruckt oder wieder ausgelöſcht wird, davon haben wir kein Bewußtſein, und vergeſſen es wieder [20]). Wenn wir die bildliche

και λογοι απ' αυτου ξυμβαινουσιν, αληθεις εν ημιν γενομενοι ψευδη δ' οταν ὁ τοιουτος παρ' ημιν γραμματευς γραφῃ, τ' αναντια τοις αληθεσιν απεβη.

20) Theaet. S. 154, 155. Λωρον τοινυν αυτο φωμεν ειναι της των Μουσων μητρος Μνημοσυνης, και εις τουτο, ὁ, τι αν βουληθωμεν μνημονευσαι ὧν αν ἰδωμεν η ακουσωμεν, η αυτοι εννοησωμεν, ὑπεχοντες αυτο τας αισθησεσι και εννοιαις, αποματτεσθαι, ὡσπερ δακτυλιων, σημεια ενσημαινομενους, και ὁ μεν αν εκμαγῃ, μνημονευειν τε και επιστασθαι, εως αν ενῃ το εἰδωλον αυτου· οταν δε εξαλειφθῃ, η μη ἑιον τε γενηται εκμαγηναι, επιλελησθαι τε και μη επιστασθαι.

liche Einkleidung in dieser Stelle übersehen, so bleibt doch so viel als Hauptgedanke übrig, daß es ein Vermögen des Gemüthes gebe, die Eindrücke, die von Außen gegeben worden, aufzufassen, und gleichsam in dem Gemüthe nachzubilden, und daß hiervon das Bewußtsein, das Behalten und die Wiedererinnerung der Vorstellungen abhänge. Hierin scheint auch diejenige Veränderung oder Thätigkeit der Seele (κινησεις) zu liegen, welche er als nothwendige Bedingung jeder sinnlichen Vorstellung betrachtet, wie wir oben gesehen haben. Ich bemerke hier noch, daß er einen Unterschied zwischen dem Auffassen einer Empfindung und eines Gedankens anzunehmen scheint, welchen er durch die Worte ὑπεχοντες αυτο ταις αισθησεσι και ἐννοιαις ausdrückt; ob er gleich vielleicht selbst nicht im Stande war, diesen Unterschied deutlich zu denken.

Die Eindrücke, welche den Stoff der sinnlichen Vorstellungen ausmachen, nennt er κινησεις, παθος, παθηματα [21]).

Die sinnliche Vorstellung wird auf ein Objekt und ein Subjekt bezogen (sie ist τινος und τινι). Den Grund von dieser Beziehung dachte sich vielleicht Plato in der Entstehungsart derselben, indem er sie durch vereinte Wirksamkeit der Seele und des Körpers entstehen läßt [21 b]).

Die Eindrücke, welche die äußern Gegenstände liefern, gelangen auf verschiedenen Wegen oder Kanälen zur Seele. Die bekanntesten derselben sind die fünf Sinnorgane. Jedes derselben ist ein Vehikulum, wodurch sich andere Gegenstände, oder von einer andern Seite

21) de republic. VI. 7ter B. S. 70, 77. Philebus S. 254, 255. Theaet. S. 128. περι δε το παρον ἑκαστων παθος, ἐξ ὡν αἱ αἰσθησεις και αἱ κατα ταυτα δοξαι γινονται.

21 b) Theaet. S. 96.

Seite, dem vorstellenden Subjekte offenbaren. Das Gesicht ist z. B. derjenige Sinn, der durch die Augen die Farben, und das Gehör derjenige Sinn, der durch die Ohren die Töne, der Seele darstellet [22]). Was durch den einen Sinn empfunden wird, ist nur ein Gegenstand für diesen, und kann durch einen andern nicht vorgestellt werden [23]).

Die Eindrücke, welche von den äußern Gegenständen herrühren, werden in dem Gemüthe aufgenommen, und gleichsam nachgebildet. Die Vorstellungen, welche daraus entstehen, sind die Bilder (εἴδωλα) der vorgestellten Gegenstände [24]). Diese εἴδωλα entsprechen dem, was wir Anschauungen nennen; nur daß Plato sie für Bilder der Gegenstände hielt, doch nicht der Dinge an sich, sondern nur der Dinge, in so fern sie erscheinen. Ich werde die Gründe von dieser Vorstellungsart erst dann entwickeln können, wenn ich auf Platos Theorie des Erkennens komme.

Wenn die Eindrücke aufgenommen werden, und aus ihnen Empfindungen und Anschauungen gebildet werden, bleiben in dem Gemüthe gewisse Spuren zurück (σημεῖα τῶν αἰσθήσεων). Diese kann das Gemüth wieder hervorrufen, und die Bilder oder Anschauungen von den Gegenständen erneuern, auch wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind. Diese erneuerten sinnlichen Vorstellungen nennt er εἰκόνες, ζωγραφήματα und σημεῖα, weil sie gleichsam Kopieen, Nachbildungen der erstern (εἴδωλα) sind. Man schauet die Bilder der Gegenstände nicht außer, sondern in sich an. Es scheint, als wenn Plato ein eignes Vermögen angenommen habe, wovon diese Erneuerung und Wiedererinnerung der Anschauungen und Empfindungen abhängt,

22) Minos 6ter B. S. 125.

23) Theaet. S. 140.

24) Epistol. VII. S. 131. Politicus S. 64. Theaet. S. 155.

abhängt, und welches er unter dem sinnlichen Bilde eines Mahlers (ζωγραφος) vorstellt [25]). Die Erneuerung der sinnlichen Vorstellungen nennt er αναμνησις, Wiedererinnerung; doch macht dieses nicht den ganzen Inhalt des Begriffes aus, welchen dieses Wort bezeichnet [26]). Die Erhaltung der Veränderung, welche durch die Eindrücke in der Seele gemacht worden ist, oder das Fortdauern der sinnlichen Vorstellungen, ist das Gedächtniß (μνημη) [27]).

Es scheint, als wenn Plato das Gedächtniß zu sehr einschränke, indem er es nur allein in dem Behalten der sinnlichen Vorstellungen bestehen läßt. Die Ursache von dieser engen Erklärung des Gedächtnisses liegt, wie mir scheint, darin, daß er diesen Begriff nur zum Behuf seiner Theorie von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die er in dem Philebus vorträgt, entwickelte. Nach andern Stellen ist ihm das Gedächtniß das Behalten aller Vorstellungen, der sinnlichen sowohl als der nichtsinnlichen [28]). Die Möglichkeit des Gedächtnisses beruhet darauf, daß alle Vorstellungen Spuren in dem Gemüthe zurücklassen, welche gleichsam die Kopieen derselben sind. Diese Spuren heißen μνημεια, σημεια, εικονες, τυποι, αποτυπωματα, εκμαγεια [29]).

Nach dem, was ich hier angeführt habe, dürfte man fast schließen, daß Plato eine Art von innerer Receptivität gekannt habe; denn er nimmt ein eignes Vermögen an, wodurch die Spuren, oder in seiner Sprache, die Abdrücke der Vorstellungen (εικονες) erhalten

25) Theaet. S. 161, 156, 158, 159, 160. το οικειον ἑκατερου σημειον αποδους τῃ οικειᾳ οψει. Philebus S. 266.

26) Philebus S. 155.

27) Philebus S. 155. σωτηρια της αισθησεως.

28) Theaet. S. 154, 155, 161, 94. μνημη ἐστι ὧν εμαθε και ὧν ᾐσθετο.

29) Theaet. S. 155, 164, 156, 158.

ten werden. Das vorstellende Subjekt kopieret die Empfindungen, Anschauungen und Begriffe ab, und drückt sie gleichsam in einem Behältniß ab, das er εκμαγειον nennt [30]). Das thätige Vorstellungsvermögen afficieret die Receptivität von innen, würde sich vielleicht Plato weniger bildlich in unserer Sprache ausgedrückt haben. Das Behältniß der Vorstellungen stellt er sich als eine wächserne Masse vor (εκμαγειον κηρινον). Es ist unnöthig, zu erinnern, daß dieses nicht wörtlich zu verstehen ist, wenn auch Plato selbst nicht einen deutlichen Wink gegeben hätte, wie er verstanden sein wolle. Er verlangt nur, man solle es einstweilen als eine Hypothese annehmen, wodurch er seine Gedanken über die Möglichkeit falscher Vorstellungen und Urtheile anschaulicher machen könne [31]). Auch dürfte die Behauptung eines bekannten Gelehrten aus diesem Grunde schon ihre Hauptstütze verliehren, wenn er aus Vergleichung einiger Stellen im Theätet und dem Timäus folgert, Plato habe sich wirklich die Receptivität, dasjenige, worin die Vorstellungen der Sinnlichkeit gleichsam niedergeleget werden, als eine wächserne Tafel vorgestellt, und die Leber für den Sitz derselben gehalten [32]). Allein außerdem, daß er dieses Bild nur zu der Absicht wählte, um seine Gedanken anschaulicher zu machen; so finden sich noch zwischen dieser Receptivität, oder wie man es sonst nennen will, und dem Analogon derselben in der Leber so viel Verschiedenheiten, daß man nur aus Uebereilung beide für einerlei halten kann. Denn Plato siehet die Leber nicht als den Sitz der Vorstellungen überhaupt und ihrer nach-

30) Theaet. S. 154, 158, 164.

31) Theaet. S. 154. θες δη μοι, λογυ ἑνεκα, εν ταις ψυχαις ἡμων ἑν κηρινον εκμαγειον.

32) Schulz Disputatio de ideis Platonis S. 19. Die Stellen, worauf er seine Behauptung stüzt, sind Theaetet. S. 154, 155. Timaeus S. 390, 391.

nachgebliebenen Spuren an, sondern glaubte nur, daß sie gewisse Einwirkungen durch das Denken erhalte, wodurch sie der Vernunft das Geschäft der Beschränkung der Begierden und Leidenschaften erleichtere. Hr. Schulz müßte denn darin einigen Grund für seine Behauptung finden, daß Plato die Leber für den Sitz der Inspiration und Wahrsagung hält, welche Vorstellung aber mehr Scherz und Spott als eigene Ueberlegung zu sein scheinet. Doch es ist hier nicht der Ort, dieß weiter aus einander zu setzen.

So wie die Empfänglichkeit für die Eindrücke und Vorstellungen der Sinnlichkeit leicht und stark ist, so sind die hinterlassenen Spuren auch stark und dauerhaft; daher rührt die Leichtigkeit und Treue des Gedächtnisses. Im Gegentheil, wenn die Empfänglichkeit schwach ist, entstehen nur leise Berührungen, die Eindrücke sind zu matt und vergänglich; daher ein schwaches, langsames und untreues Gedächtniß [33]).

Die Wiedererinnerung bestehet darin, daß die Vorstellungen, welche das Gemüth ehemals gehabt hat, wieder hervorgerufen und neu belebt werden. Der Grund ihrer Möglichkeit bestehet darin, daß von den Vorstellungen Spuren und Eindrücke übrig bleiben [34]). Eigentlich ist dieses nur Erneuerung der Vorstellungen. Die Wiedererinnerung ist nur dann erst möglich, wenn die Spur einer Vorstellung (in der Einbildungskraft) vorhanden ist, und die nehmliche Vorstellung durch neues Afficiertwerden von Außen entstehet [35]). Die Erneuerung der Vorstellungen (ανάμνησις) kann aber auf eine gedop-

33) Theaetet. S. 160—162.

34)) Theaetet. S. 155.

35) Theaet. S. 158. το οικειον έκατερω σημειον αποδως τω οικειω όψει, εμβιβασας προσαρμοσαι εις το εαυτης ιχνος, ινα γενηται ανάγνωρισις.

gedoppelte Weise geschehen, einmal durch die Seele selbst, zweitens durch die Verbindung der Vorstellungen unter einander. In dem ersten Falle erweckt die Seele durch sich und in sich selbst diejenigen Vorstellungen, welche durch das Afficierwerden von Außen durch den Körper entstanden sind. Zuweilen aber erneuert die Seele durch sich selbst nicht die Vorstellung, sondern das Bewußtsein derselben. Auch dieses Erneuern des Bewußtseins des Vorgestellten ist Wiedererinnerung (αναμνησις) [36]). Plato erkläret sich nicht weiter über den Grund dieses Vermögens des vorstellenden Subjekts. Aber es ist wahrscheinlich, daß er sich die Möglichkeit desselben in eben dem Vermögen gedacht habe, von welchem überhaupt das Auffassen und Nachbilden der Vorstellungen abhängt, welches er, wie wir oben gesehen haben, figürlich den Schreiber und Mahler der Seele nennte. Eben dadurch, daß das Gemüth einen Stoff empfangen und verbunden hat, welcher durch Einwirkung eines Gegenstandes gegeben worden, kann es eben denselben, ohne Gegenwart des Gegenstandes, sich selbst geben und zur Vorstellung verbinden.

Zweitens werden die Vorstellungen durch die Verbindung, welche sie unter einander haben, auf folgende Weise erneuert. Wenn wir einen Gegenstand sehen, hören, und nicht allein ihn erkennen, sondern auch noch dadurch eine andere Vorstellung bekommen, deren Gegenstand nicht gegenwärtig ist, den wir aber eben durch diese Vorstellung uns vergegenwärtigen; oder mit andern Worten, wenn eine Empfindung oder Anschauung eine ima-

36) Philebus S. 255. ὁταν ἁ μετα τυ σωματος επασχε περ' ἡ ψυχη, ταυτ' ανευ τυ σωματος αυτη εν ἑαυτῃ ὁτι μαλιστα αναλαμβανῃ, τοτε αναμιμνησκεσθαι πυ λεγομεν — και μην και ὁταν απολεσασα μνημην ειτε αισθησεως ειτ' αυ μαθηματος, αυθις ταυτην αναπολησῃ παλιν αυτη εν ἑαυτῃ· και ταυτα ξυμπαντα αναμνησεις και μνημας πυ λεγομεν.

imaginarische Vorstellung von einem andern Gegenstande erwecket [37]). Vorzüglich heißt diese Erneuerung dann ανάμνησις, wenn die Vorstellung durch die Länge der Zeit oder aus Mangel des Ueberdenkens in Vergessenheit gekommen ist [38]). Die Vorstellungen, welche auf diese Weise erneuert werden, sind bald ähnlich denjenigen Vorstellungen und Gegenständen, durch welche sie erweckt werden, bald unähnlich [39]). Das Gemählde des Simmias erneuert die Vorstellung des Simmias selbst. Zuweilen erinnert aber der Anblick desselben an den Cebes. Wenn der Liebhaber das Kleid oder die Leier seines geliebten Gegenstandes siehet, so stellt sich auch das Bild von seiner Geliebten dar. Hier findet sich die erste Spur von der Association der Vorstellungen. Plato bemerkte zuerst das Faktum; Aristoteles fand durch weiteres Nachdenken die Gesetze von dieser Anreihung der Vorstellungen. In einem besondern, der platonischen Philosophie eignen Sinne, heißt ανάμνησις die Erweckung und Belebung der angebornen Begriffe durch Hülfe der empirischen Vorstellungen. Hiervon werde ich an einem andern Orte handeln.

Man erblikt also hier die Lehre von der Phantasie, dem Gedächtniß und der Association der Vorstellungen zwar nicht vollständig entwickelt, aber doch in einem kleinen Abrisse. Die mehresten Beobachtungen und Erörterungen, welche wir angeführt haben, sind die Früchte von dem eignen Nachdenken des Plato; nur weniges verdankt er hier seinen Vorgängern. Und wenn sie auch

 nicht

37) Phaedo S. 166. εαν τις τι ἑτερον η ἰδων η ακυσας η τινα αλλην αἰσθησιν λαβων, μη μονον εκεινο γνω, αλλα και ἑτερου ἐννοησῃ, ὁ μη ἡ αυτη ἐπιστημη, αλλ' αλλη, αρα ὀρθως τουτο δικαιως λεγομεν, ὁτι ανεμνησθη ὁ την ἐννοιαν ελαβεν;

38) Phaedo S. 167.

39) Phaedo S. 167.

nicht alle völlig wahr und bestimmt sind, wenn ihnen auch gleich noch der Zusammenhang fehlet, so verdienen sie doch, als die ersten Strahlen der anbrechenden Morgenröthe, alle Aufmerksamkeit, und sind durch die Winke, die sie enthalten, und die weitern Untersuchungen, zu welchen sie Veranlassung gaben, wichtig geworden.

Mit jeder sinnlichen Vorstellung ist ein Fürwahrhalten verknüpft. Man hält sie für wahr, daß sie sich auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, und daß er durch sie vorgestellt werde. Indem aber dieses Fürwahrhalten auf keinen gedachten Gründen beruhet, sondern nur eine Folge des Gefühls ist, nennt er diese Ueberzeugung einen Glauben (πιστις). Glaube ist nehmlich Ueberzeugung ohne Gründe. Die Empfindung wird aus diesem Grunde unvernünftig (αλογος) genennt, weil die Vernunft das Vermögen ist, wodurch allein Gründe erkannt werden [40]).

II.

Vorstellungen des Verstandes.

So wie die Vorstellungen der Sinnlichkeit aus einem Stoffe entstehen, der durch gemeinschaftliche Veränderung des Körpers und der Seele gegeben wird: so entstehen einige andere Vorstellungen durch die Thätigkeit des Verstandes; wir nennen sie daher Vorstellungen des Verstandes überhaupt, oder Begriffe. Sie theilen sich aber wiederum in zwei Klassen, indem einige obgleich durch die Thätigkeit des Verstandes doch aus dem nehmlichen Stoffe erzeugt werden, woraus Empfindungen und Anschauungen entstehen, andere aber einen andern Ent-

40) de republica VII. 7ter B. S. 166. Gorgias 4ter B. S. 20. πιστις ανευ τυ ειδεναι. Theaet. S. 128. Timaeus S. 302.

Entstehungsgrund haben. Wir wollen die ersten, welche bei dem Plato unter dem Nahmen δοξαι vorkommen, Verstandesbegriffe, oder empirische Begriffe, jene aber νοησεις, επιστημαι, Begriffe der Vernunft nennen. Da diese Thätigkeit, wovon die Bildung und Bearbeitung dieser Begriffe abhängt, Denken heißt, δοξαζειν, welches dem Afficiertwerden und Empfinden (αισθανεσθαι) entgegengesezt ist, so müssen wir vor allen Dingen untersuchen, wie sich Plato das Denken dachte.

Die Handlung des Denkens stellt sich Plato als ein inneres Sprechen der Seele vor. Wenn die Seele denkt, so redet sie mit sich selbst, sie beantwortet sich ihre Fragen; sie bejahet und verneinet [41]). Er knüpfte seine Untersuchungen hier an den Sprachgebrauch an. Eben das Wort, welches im Griechischen Sprechen heißt (διαλεγεσθαι), bedeutet auch Denken. Diese Aehnlichkeit zwischen der Sprache und dem Denken, welche in noch vielen andern Worten ausgedrückt war, mußte nothwendig jedem Denker, der über die Wirkungen des Verstandes nachdachte, auffallend werden, und ihn auffodern, den Grund dieses Sprachgebrauchs aufzusuchen. Wenn gleich Plato, indem er von der Sprache ausging, verleitet wurde, das Denken durch Ausdrücke zu erklären, welche, als Wirkungen des Denkens, das Denken schon voraussetzen: so leistete doch eben dieselbe auf der andern Seite den wichtigen Dienst, daß sie ihm auf die

41) Theaet. S. 151. διανοεισθαι — λογον, ὃν αυτη προς αὑτην ἡ ψυχη διεξερχεται, περι ὡν αν σκοπῃ, ὡς γε μη εἰδως σοι αποφαινομαι. τουτο γαρ μοι ενδαλλεται, διανουμενη, ουκ αλλο τι ἡ διαλεγεσθαι, αυτη ἑαυτην ερωτωσα και αποκρινομενη, και φασκουσα και ου φασκουσα. ὁταν δε ὁρισασα, ειτε βραδυτερον, ειτε οξυτερον επαϊξασα, το αυτο ηδη φῃ και μη διταζῃ, δοξαν ταυτην τιθεμεν αυτης. ὡς' εγω το δοξαζειν λεγειν καλω, και την δοξαν λογον ειρημενον ου μεντοι προς αλλον, ουδε φωνῃ, αλλα σιγῃ, προς αυτον.

Spur half, einige Merkmale zu finden, wodurch sich das Denken äußert, und dadurch dem richtigen Begriffe näher zu kommen. Der Begriff, das Denken ist inneres Sprechen der Seele mit sich selbst, ist mehr der bestimmbare, als der bestimmte Begriff, der, nach seiner eigenen Aeußerung, nur einstweilen die Stelle des leztern vertreten soll. Die Sprache ist Wirkung, ist gleichsam der hörbare Ausdruck des Denkens; in und an ihr müssen sich auch daher die innern Merkmale, woraus das Denken bestehet, wieder finden lassen [42]).

Die Sprache bestehet aus Nenn- und Zeitwörtern. Die leztern bezeichnen die Begriffe von Handlungen, Wirkungen; die erstern die Subjekte derselben. Wenn beide mit einander verbunden werden, oder eine Handlung (ein Prädicat) als verknüpft mit einem Subjekte vorgestellt wird, so ist das eine Rede. Die Rede ist also nichts anders als ein Urtheil mit Worten ausgedrückt, und Bejahung oder Verneinung ist damit unzertrennlich verknüpft [43]). Also ist auch das Denken überhaupt so viel als Urtheilen, oder Vorstellungen mit einander verknüpfen (συνθεσις, συμπλοκη, συμμιξις) [44]). Das vorstellende Subjekt sucht dadurch ein Objekt in Ansehung seiner Prädicate zu bestimmen, oder auszumachen, was es sei oder nicht sei [45]). Dieses Denken heißt überhaupt διανοεισθαι und διαλεγεσθαι. Hier bemerkt aber

42) Cratylus 3ter B. S. 296. Theaet. S. 190. λογος διανοιας εν φωνη ωσπερ ειδωλον.

43) Sophista 2ter B. S. 293, 296.

44) Sophista S. 296.

45) Phaedo S. 149. ὁτις ὁτι μαλιστα αυτη τη διανοια ιοι εφ' ἑκαστον, μητε την ὀψιν παρατιθεμενος εν τῳ διανοεισθαι, μητε αλλην αισθησιν εφελκων μηδεμιαν μετα τε λογισμε, αλλ' αυτη καθ' αὐτην ειλικρινει τη διανοια χρωμενος, αυτο καθ' αυτο ειλικρινες ἑκαστον επιχειρει θηρευειν των ὀντων.

aber Plato einen sehr feinen Unterschied, ob er gleich aus Mangel einer philosophischen Sprache nicht sehr deutlich angegeben ist. Denken heißt nehmlich sowohl die vorhergehende und das wirkliche Urtheilen vorbereitende Handlung des Verstandes, als die wirkliche Handlung, die bei dem Urtheilen vor sich gehet. In dem ersten Falle wird noch nicht geurtheilet, es ist noch problematisch, was für ein Prädicat mit dem Subjekte verbunden werden soll; der Verstand sucht jezt vorerst nur die Data auf, aus welchen das Urtheil bestimmt werden muß. In dem leztern Fall wird bestimmt, entweder positiv oder negativ geurtheilet. Jene Art des Denkens nennt er διανοεισθαι, dieses δοξαζειν [46]). Wahrscheinlich ahndete Plato etwas von dem Unterschiede zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, indem er, nach einer andern Stelle, den Unterschied zwischen διανοια und δοξα darin bestehen läßt, daß das lezte Urtheil eine Vollendung des erstern (διανοιας) ist, wodurch das Prädicat wirklich dem Subjekte beigelegt oder abgesprochen wird, welches in dem Urtheil, das er διανοια nennt, noch nicht geschiehet. In diesem wird ein Prädicat mit einem Subjekt verbunden oder zusammen gedacht, aber beides wird nicht in besondern Vorstellungen unterschieden. Wenn aber das, was der Verstand verbunden hat, entwickelt, das Mannichfaltige, welches jenes Urtheil enthielt, zusammengefaßt, und in dem deutlichen Bewußtsein mit dem Subjekte verbunden (φασις), und was dadurch ausgeschlossen ist, davon getrennt wird (αποφασις), so entstehet ein analytisches Urtheil δοξα [47]). Durch die folgenden Bemerkungen wird dieses noch mehr Licht bekommen.

46) Theaet. S. 151. die vorhin angeführte Stelle.

47) Sophista S. 296. ὁταν μεν τουτο (φασις και αποφασις) εν ψυχη κατα διανοιαν εγγιγνηται μετα σιγης, πλην δοξης ειχεις ὁ, τι προσειπης αυτο;

Die Handlung des Verstandes bestehet bei dem Denken überhaupt in dem Verbinden des Mannichfaltigen [48]). Wenn der Verstand einen Begriff erzeugt, so verbindet er das Mannichfaltige, er faßt das Aehnliche zusammen in eine Vorstellung [49]). Das Urtheilen läßt sich nicht denken ohne Verbindung der Begriffe [50]). Er nennt daher überhaupt das Geschäft des Verstandes, wenn er den Stoff, welchen die Sinnlichkeit liefert, zur Erkenntniß bearbeitet, eine Verbindung, ein Zusammenfassen (συλλογισμος) [51]). Wenn wir ein Subjekt durch seine Merkmale bestimmen wollen, so müssen wir deutliche abgesonderte Begriffe haben. Diese sind aber nur durch den Verstand möglich, indem er das Mannichfaltige einer Vorstellung zusammenfaßt, d. h., indem er den Gegenstand denkt [52]).

Wahrscheinlich wollte also Plato durch den Unterschied zwischen διανοεισθαι und δοξαζειν nichts anders sagen, als daß jeder Begriff schon ein Urtheil enthält, obgleich die Merkmale, welche in demselben zusammengefaßt sind, nicht deutlich gedacht, und in besondern Begriffen

48) Phaedrus 10ter B. S. 326. δει γαρ ανθρωπον ξυνιεναι κατ' ειδος λεγομενον εκ πολλων ιον αισθησεων εις εν λογισμω ξυναιρουμενον.

49) de legib. XII. 9ter B. S. 223. Eutyphr. 1ster B. S. 11. Sophista S. 275.

50) Sophista S. 276, 288.

51) Theaet. S. 143. εν μεν αρα τοις παθημασι μη ενι επιστημη, εν δε τω περι εκεινων συλλογισμω.

52) de republ. VII. 7ter B. S. 147. μεγα μην η οψις και σμικρου εμφα, αλλ' η κεχωρισμενον αλλα συγκεχυμενον τι. Δια τε την τοιαυτ' αφηνειαν, μεγα αν και σμικρον η νοησις αναγκασθη ιδειν, η συγκεχυμενα, αλλα διωρισμενα τ' αναντιον η εκεινη. — Ουκουν εντευθεν πρωτον μεν επερχεται ερεσθαι ημιν; τι ποτ' εστι το μεγα αν και το σμικρον.

Begriffen vorgestellt werden; daß, wenn die einzelnen Merkmale sind entwickelt worden, und jedes derselben mit dem Subjekte verbunden, oder überhaupt, was sich mit dem Begriffe des Subjekts vereinigen läßt, mit demselben verknüpft, und was damit unvereinbar ist, von demselben ausgeschlossen wird, dasjenige Urtheil entstehet, was er δοξα nennt. Wir wollen dieses mit einem Beispiel aus dem Plato selbst erläutern. Die gleichweite Entfernung aller äußersten Punkte von dem Mittelpunkte ist die Erklärung des Cirkels. Wenn man einen Cirkel denkt, so denkt man sich etwas, das in seinen Grenzpunkten von dem Mittelpunkt gleichweit entfernt ist. Da dies ein Urtheil ist, so enthält schon der Begriff vom Cirkel das Urtheil in sich, nur daß man die Merkmale nicht deutlich gedacht hat; er ist, was Plato διανοια nennt. Sobald der Verstand das Mannichfaltige seines Begriffes im deutlichen Bewußtsein sich vorstellt, und mit dem Subjekte verbindet, so ist es δοξα [53]).

Da die Begriffe so nothwendig zu allen Verrichtungen des Verstandes gehören, daß ohne sie kein Denken möglich ist; da vorzüglich eine Art derselben eine Hauptrolle in der Platonischen Philosophie spielet: so müssen wir unsere vorzügliche Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand richten. Und obwohl Plato an keinem Orte die Merkmale, unter welchen er sich die Begriffe dachte, vollständig und mit bestimmten Ausdrücken entwickelt hat: so müssen wir doch hier die zerstreueten Winke, Aeußerungen und klaren Aussprüche zusammenstellen, um hierdurch die Einsicht in seine Theorie vom Denken und Erkennen zu erleichtern.

Begriffe beziehen sich, wie überhaupt Vorstellungen, auf einen Gegenstand, welcher durch sie gedacht wird. Sie werden aber auch von demselben unterschie-

53) Epistol. VII. S. 131.

den, insofern der Begriff dasjenige ist, wodurch der Gegenstand vorgestellt wird. Als Wirkungen, welche nur allein in einem denkenden Subjekte ihren Grund haben können, beziehen sie sich auf das vorstellende Subjekt. Daher unterscheidet er δοξα, δοξαζον, δοξαζομενον [54]).

In jedem Begriffe ist Einheit und Vielheit enthalten. Einheit, denn was der Verstand zusammengefaßt hat, ist Eins; was sich nicht vereinigen läßt, gehört insoferne auch nicht zu einem Begriffe. Vielheit, insofern etwas in die Einheit des Begriffs aufgenommen ist [55]). Der Unterschied und der Zusammenhang des Stoffs und der Form als nothwendiger Bestandtheile der Begriffe konnte der Beobachtung nicht verborgen bleiben; bei jeder Zergliederung eines Begriffes dringen sie sich der Bemerkung auf. Allein die Auflösung des Begriffs in seine lezten Bestandtheile zu vollenden, und diese Merkmale selbst unter bestimmten Begriffen zu denken, das gelang der räsonnirenden Vernunft erst ein paar tausend Jahr später. Unterdessen war doch durch diese Bemerkung der Weg zu einer ganzen Wissenschaft gebahnt, wenn sie auch noch nicht so fruchtbar an Folgen war, als sie es durch bestimmtere Begriffe und Ausdrücke wurde. Diese Einheit und Vielheit, welche auf den Inhalt der Begriffe gehet, ist von einer andern Vielheit

54) Theaet. S. 149. de republica V. S. 62, 63. Parmenides 10ter B. S. 83. ἓν ἑκατον ετι των νοηματων, νοημα δε ὑδενος; Αλλ' αδυνατον ειπειν. Αλλα τινος; Sophista S. 236. Phaedo S. 226. Philebus S. 261, 262.

55) Philebus S. 215. επει μηδε τα τοιαδα, ὁταν τις ἑκαστα τα μελη τε και ἀμαμερη διελων τω λογω, παντα ταυτα το ἑν εκεινο ειναι διομολογησαμενος, ελεγχῃ καταγελων, ὁτι τερατα δεινα αναγκαζει φανει. Parmenides S. 76, 77. Sophista S. 269.

heit verschieden, welche sich auf die Beziehung des Begriffs auf Objekte gründet. Ein Begriff enthält das Gemeinsame und Allgemeine, das heißt dasjenige, was in mehrern Vorstellungen gemeinschaftlich vorkommt [56]). Ein Begriff kommt also als Merkmal in vielen andern, welche unter ihm stehen, vor, und er wird als ein Begriff unter dem andern stehen, oder welcher in vielen andern enthalten ist, als Eins und Vieles gedacht [57]). Hierüber erklärt sich Plato so: „Alles, was je ist gedacht worden, und was noch gedacht wird, wird durch die Begriffe als Eins und Vieles vorgestellt. Es ist dieses ein Faktum, welches jezt nicht angefangen hat, auch nie aufhören wird. Denn es ist, wie es mir scheint, ein ewiges und unveränderliches Merkmal unserer Begriffe [58])" Es ist wahrscheinlich, daß Plato diese Eigenschaft der Begriffe zuerst deutlicher, als die ältern Denker, beobachtet habe; und diese Erfindung sezte ihn erst in den Stand, den Grund zu der wissenschaftlichen Logik, im Gegensatz der Sophistik, zu legen. Er erkannte die Wichtigkeit dieser Entdeckung und ihren großen Einfluß auf die ganze Philosophie. Denn wenn es keine allgemeinen Begriffe giebt, wenn sie nicht mit andern in Verbindung stehen, welche ihren Umfang ausmachen: so ist gar kein Denken, oder vielmehr kein philosophisches Wissen möglich [59]).

Da

56) Theaet. S. 141.

57) Sophista S. 275. Philebus S. 217. Politicus 6ter B. S. 63.

58) Philebus S. 217. φαμεν που ταυτον εν και παλλα ὑπο λεγων γιγνομενα περιτρεχειν παντη καθ' ἑκαστον των λεγομενων αει και παλαι και νυν. και τουτο ὑτε μη παυσηται ποτε, ὑτε ηρξατο νυν· αλλ' εστι το τοιουτον, ὡς εμοι φαινεται, των λογων αυτων αθανατον τι και ἀγηρων παθος εν ἡμιν.

59) Parmenides 10ter B. S. 89, 90.

Da es Begriffe giebt, welche einen Umfang haben, d. h., deren Merkmale in andern Vorstellungen vorkommen, so giebt es eine gewisse Verbindung und Zusammenhang der Begriffe unter einander. Einige Begriffe sind von der Art, daß sie sich mit allen andern verbinden lassen; andere nur mit gewissen Arten von Begriffen. Durch diese Verbindung der Begriffe (συνθεσις, κοινωνια) ist nur allein das Denken, Philosophiren und die Sprache möglich. Diejenige Wissenschaft, welche die Gesetze und Bedingungen dieser Verbindung zum Gegenstande hat, ist die Dialektik oder Logik. [60]).

Die Begriffe, mit welchen sich alles Denken beschäftiget, sind von zweierlei Art; insofern die Gegenstände, welche durch sie vorgestellt werden, von zweierlei Art sind. Einige beziehen sich auf einen Gegenstand, der durch die Sinnlichkeit gegeben ist, andere auf ein nicht sinnliches Objekt. Die Begriffe der erstern Art entstehen aus einem durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoffe, und werden daher mit den Empfindungen und Anschauungen auf einerlei Gegenstand bezogen. Er nennt den Stoff, aus welchem sie erzeugt werden, bald die sinnlichen Vorstellungen (αισθησεις), bald die durch die Eindrücke hervorgebrachten Veränderungen des Gemüthes (παθηματα, παθος) [61]). Es gehört daher zur Erzeugung derselben sowohl Verstand (δοξα), als Sinnlichkeit (αισθησις); und man kann sagen, ein solcher Begriff sei das Produkt der Sinnlichkeit und des Verstandes. Plato nennt diese Begriffe φαντασιας [62]). Wenn das, was in diesen Begriffen zusammengefaßt worden, in klare Begriffe zerlegt wird; wenn die einzelnen Merkmale, welche in den Begriff aufgenommen worden, wieder von neuem zusammengefaßt und

60) Sophista S. 274, 276, 288.

61) Philebus S. 265. Theaet. S. 143, 128. τοπαρον εκαστω παθος, εξ ων αι αισθησεις και αι κατα ταυτας δοξαι γιγνονται.

62) Sophista S. 297. συμμιξις αισθησεως και δοξης.

und mit dem Objekte verbunden werden: so entstehen daraus Urtheile, und zwar empirische, δοξαι. Wenn wir einen Menschen, z. B. den Theätet, mit hervorragenden Augen und einer gebogenen Nase sehen, so fassen wir alles das, was wir anschauen, in eine Vorstellung zusammen: und wir haben den Begriff von Theätet. Wenn wir sagen, Theätet ist ein Mensch, der nicht allein einen Mund, Augen, Nase, sondern auch eine gebogene Nase und hervorstehende Augen u. s. w. hat, so urtheilen wir [63]). Alle Merkmale, welche in diesem Urtheil dem Gegenstande ausschließend beigeleget werden, müssen aus der Wahrnehmung genommen sein; der Gegenstand muß den Stoff dazu der Sinnlichkeit gegeben haben. Alles, was sich auf den Gegenstand unmittelbar beziehet, es sei nun eine Empfindung oder eine Gedächtnißvorstellung, faßt der Verstand zusammen, um den Begriff von dem Objekte zu erzeugen [64]). Außer den Vorstellungen, welche durch das Afficiertwerden von dem Gegenstande entstanden sind, kommt in diesem Urtheile noch ein Begriff vor, welcher auf diese Weise nicht erzeugt ist, nehmlich der Mensch [65]). Hierin liegt wahrscheinlich der Grund, warum Plato einen empirischen Begriff (φαντασιαν) aus einem Urtheil und der Empfindung bestehen läßt; und er stellte sich die Sache vielleicht so vor. Der Sinnlichkeit muß Stoff gegeben werden, woraus Vorstellungen entstehen; der Verstand faßt das Mannichfaltige derselben in Einheit zusammen, oder er erzeugt einen Begriff, und subsumirt ihn unter einen höhern Begriff; er urtheilet.

Plato drückt sich nicht immer bestimmt über diese Entstehungsart der empirischen Begriffe und Urtheile aus. Wenn

63) Theaet. S. 191, 192. Philebus S. 264.

64) Theaet. S. 192. Philebus S. 265.

65) Theaet. S. 192.

Wenn man die schon einigemal angeführte Stelle des Philebus S. 265 liest, so kann man kaum anders denken, als Plato lasse sie der Sinnlichkeit gegeben werden, so wie Aristoteles einen leidenden Verstand annahm, dem die Vorstellungen des Allgemeinen gegeben würden. Denn er sagt, die Gegenstände, auf welche sich die sinnlichen Vorstellungen beziehen, schreiben, vermittelst der Empfindung und des Gedächtnisses, gleichsam in die Seele die Urtheile; wenn sie richtig schreiben, so entstehen daraus richtige, wahre Urtheile. Allein so kann er nicht gedacht haben. Denn erstlich ist der Schreiber, wie er sich bildlich ausdrückt, nicht außer, sondern in uns. Also müßten nicht die Gegenstände, sondern die Empfindung und das Gedächtniß die Begriffe und Urtheile liefern. Zweitens läßt sich auch diese Voraussetzung, die allein noch übrig bleibt, mit dem nicht vereinigen, was er sonst mit deutlichen Worten über die Entstehungsart dieser Begriffe sagt, daß nehmlich nicht allein die Empfindungen, sondern auch die empirischen Begriffe aus den Eindrücken entstehen [66]). Würden sie also beide schon durch das Afficiertwerden gegeben, so wäre nicht abzusehen, wie auf eine und die nehmliche Weise zweierlei Vorstellungen entstehen sollten, die er doch ihrem Wesen nach unterscheidet; und es wäre kein Merkmal gedenkbar, wodurch sie von einander abgesondert werden könnten. Wir können daher nichts anders annehmen, als daß er sowohl die Empfindungen als die empirischen Begriffe aus einerlei Quelle abgeleitet, aber die leztern von den erstern durch den größern Antheil des Verstandes an den leztern unterschieden, und in der angeführten Stelle nur so viel hat sagen wollen, die Objekte liefern den Stoff, aus welchem der Verstand Begriffe bildet. Ich füge hier noch eine Stelle an, aus wel-

66) Theaet. S. 128. S. das Citat (61)

welcher dieſe Behauptung, daß Plato nicht allein einen gegebenen Stoff, ſondern auch eine beſtimmte Wirkſamkeit des Verſtandes zur Erzeugung der empiriſchen Begriffe erfodert, deutlich erhellet, ob er gleich ſich etwas bildlich ausdrückt. Sie befindet ſich in dem Timäus, wo er einen Ueberblick von allen verſchiedenen Vermögen des Gemüthes giebt, welche zum Vorſtellen und Erkennen erfoderlich ſind. Wahre empiriſche Urtheile und Ueberzeugungen entſtehen, ſagt er, wenn ein Begriff, der das Aehnliche zuſammenfaßt, aus ſinnlichem Stoffe erzeugt wird, und die Receptivität ordentlich beſchaffen iſt, daß ſie die Eindrücke der Gegenſtände bis in das Innere des Gemüthes liefert [67]). Ungeachtet hier einige dunkle Ausdrücke vorkommen, die ich hier noch nicht erklären kann, ſo wird man doch den angedeuteten Sinn nicht leicht verkennen können. Er erfodert einen Beitrag des Verſtandes, welchen er mit λογος bezeichnet; es iſt ein Begriff, welcher das Gemeinſame und Aehnliche mehrerer Vorſtellungen zuſammenfaßt; aber zweitens auch einen Beitrag der Sinnlichkeit, indem ſie dem Gemüthe den Stoff geben muß, aus welchem hernach der Begriff erzeugt wird.

Man wird hieraus leicht eine andere etwas dunkle Stelle erklären können. Nachdem er geſagt hatte, daß, wenn wirklich geurtheilet, wenn ein Prädicat mit einem Subjekt verbunden, oder von demſelben getrennt wird, und dieſes Urtheilen in der Seele ſelbſt vorgehet, oder durch den bloßen Verſtand beſtimmt iſt, dieſes Urtheil

δοξα

67) Timaeus S. 316. λογος δε ὁ κατα ταυτα ταυτον αληθης γενομενος, περι τε θατερον ων και περι το ταυτον, εν τῳ κινουμενῳ ὑφ' ἑαυτε φερομενος ανευ φθογγε και ηχης, ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ θατερε κυκλος ορθος ιων, εις πασαν αυτε την ψυχην διαγγελῃ, δοξαι και πιστεις γιγνονται βεβαιαι και αληθεις.

δοξα sei, im Gegensatz des Urtheils, welches er διανοια nennt, so fährt er fort: Wenn aber dieses nicht durch die Seele selbst, sondern durch die sinnliche Vorstellung bestimmt wird, so ist es φαντασια [68]). In den empirischen Urtheilen wird nehmlich der Stoff durch die Sinnlichkeit gegeben, und von dem Stoffe wird das Urtheil bestimmt. Der Verstand faßt das Mannichfaltige der Anschauung unter einen Begriff zusammen; er ist daher auch an die Sinnlichkeit gebunden. Daher ist ein solcher Begriff und ein solches Urtheil das gemeinschaftliche Produkt der Sinnlichkeit oder der Empfindung und des Verstandes, wie er sich im Folgenden deutlicher ausdrückt. Anders ist das Verfahren des Verstandes, wenn er nur allein Begriffe verbindet oder trennet, wo er nicht an die Sinnlichkeit gebunden ist. Plato hat hier das Wort δοξα nicht in der gewöhnlichen engern, sondern in der weitern Bedeutung genommen, und er verstehet darunter nicht ein empirisches Urtheil, sondern ein analytisches überhaupt im logischen Sinne. Dagegen tritt das Wort φαντασια in die Stelle der gewöhnlichen Bedeutung des erstern ein.

Da diese Begriffe aus einem Stoffe erzeugt werden, welchen die Sinnlichkeit liefert, so werden sie mit den Anschauungen auf eben denselben Gegenstand bezogen. Daher heißen sie die empfindbaren und sichtbaren Gegenstände, αισθητα, ὁρατα [69]). Sichtbar ist überhaupt so viel, als was ein Gegenstand der Empfindung ist, was durch die Sinne vorgestellt wird [70]). Eben diese Gegen-

68) Sophista S. 296. τι δ' ὁταν μη καθ' αὑτην, αλλα δι' αισθησεως παρη τινι το τοιουτον αυ παθος, αρ' οἱον τε ορθως εἰπειν ἑτερον τι πλην φαντασιαν.

69) Phaedo S. 179. Timaeus S. 302.

70) Timaeus S. 302. Phaedo S. 179. de republica VI. S. 116, 117.

Gegenstände heißen auch τα πολλα, ὑστερα, το απειρον, Ausdrücke, deren eigentliche Bedeutung erst im Folgenden entwickelt werden kann.

Die Beschäftigung des Verstandes mit diesen empirischen Begriffen und ihren Gegenständen, oder das Denken derselben, kommt bei dem Plato unter verschiedenen Ausdrücken vor, wodurch er den Unterschied zwischen dem Stoff und der Bearbeitung des Verstandes zwar andeutet, aber doch nicht so bestimmt angiebt, daß die Worte nicht auf mancherleiunrichtige Vorstellungen verleiten könnten. Hierher gehören z. B. die Ausdrücke: durch oder mit dem Körper betrachten (δια, μετα τυ σωματος σκοπειν), durch die Vermögen des Körpers betrachten (δια των τυ σωματος δυναμεων σκοπειν), durch die Sinne betrachten (δια τας αισθησεις θεασθαι, δια τυ σωματος θεωρειν)[71]. In diesen Ausdrücken wird die Natur und Beschaffenheit bald der Sinnlichkeit, bald des Denkens verkannt; die Organisation wird zur Sinnlichkeit gemacht, und das Anschauen mit dem Denken verwechselt. Aber obgleich die Worte diese falsche Vorstellungsart begünstigen, so glaube ich doch nicht, daß Plato eben so irrig dachte, als er sich unrichtig ausgedrückt hat. Die Seele denkt mit oder durch den Körper, heißt nichts anders, als sie verbindet den Stoff, der ihr durch den Körper, oder noch bestimmter, durch die Sinne geliefert wird. Plato unterschied freilich die Organisation nicht bestimmt genug von der Sinnlichkeit, aber er verwechselte sie doch nicht ganz mit einander. Das Wort θεασθαι bedeutet freilich eigentlich sehen, anschauen; aber außer dieser Bedeutung wird es auch für denken, nachdenken, betrachten gebraucht[72]).

Wenn

71) Phaedo S. 148, 149, 189. Theaetet. S. 142. Phaedo S. 180. τυτο γαρ ἐστι το δια τυ σωματος, το δ' αισθησεως σκοπειν τι.

72) Von vielen Stellen will ich nur einige anführen, wo θεασθαι nicht anschauen heißen kann. Politicus S. 26.

Wenn man den Plato deswegen tadeln muß, daß er sich nicht bestimmter ausgedrückt hat, so fällt ein beträchtlicher Theil des Tadels auf die Beschaffenheit der Sprache zurück, welche fast noch kein einziges durch Deutlichkeit der Begriffe bestimmtes Wort aufzuweisen hatte.

Wir gehen jezt zu der zweiten Art der Begriffe fort, welche sich von den erstern dadurch unterscheiden, daß sie nicht aus einem sinnlichen Stoffe erzeugt werden. Die empirischen Begriffe beziehen sich auf einen Gegenstand, der angeschauet wird (αιςθητον, ὁρατον), weil sie aus dem Stoffe entstehen, welcher durch ihn gegeben wird. Diese hingegen können sich nicht so auf einen Gegenstand der Wahrnehmung beziehen; ihr Gegenstand ist nicht das Anschauliche, sondern das Denkbare (νοητον). Jene Begriffe sind daher ein Produkt der Sinnlichkeit und des Verstandes; diese sind Erzeugnisse des bloßen Denkens. Das Vermögen dieser Begriffe ist das höhere Ver-

το δη των νομεων παντων διαφορον και το των βασιλεων θεασωμεθα. Cratylus S. 299. τι δ' αν ειη ποτε ζημιωδες, θεασαι. Theaet. S. 74. νυν δε πρωτον βυλησομεθα θεασασθαι αυτα προς αυτα, τι ποτ' εςιν, ἁ διανουμεθα, ποτερον ἡμιν αλληλοις συμφωνει, η υδ' ὁπωςιυν. Sophista S. 240. εν ποτερᾳ τον σοφιςην θετεον, υδε νυν πω δυναμαι θεασασθαι σαφως. Daher läßt es sich erklären, daß die abgeleiteten Wörter θεωρειν und θεωρια, wie θεασθαι, von Denken, Untersuchen, Erörtern gebraucht werden. Durch den Sprachgebrauch, dem es an bestimmten Begriffen fehlte, waren diese Wörter schwankend und vieldeutig geworden. Plato brauchte sie daher bald in der einen bald in der andern Bedeutung. Beispiele von der Art sind unzählig, z. B. θεωρειν εκ χρωματων και σχηματων und εκ των λογων θεωρειν de republ. X. S. 295. Eben dies gilt von den Wörtern ὁραν, ειδειν. So sagt er von der Idee der Gottheit: μογις ὁραται, de republ. VII. S. 133. da er doch so oft behauptet, die Ideen seien αορατα.

Digitized by Google

Verſtandesvermögen (νοησις), zum Unterſchied des niedern, des empiriſchen Verſtandes (δοξα).

Auf dieſe Begriffe leitete den Plato die Analyſe der empiriſchen Begriffe, und die Reflexion über das Verhältniß der allgemeinen Begriffe zu den Arten und Individuen. Durch die Entwickelung eines empiriſchen Begriffes, z. B. des Theätets, kam er auf Merkmale, welche dieſem Gegenſtande nicht allein zukommen, ſondern die er mit andern gemein hat, nehmlich Menſch, und er unterſchied dieſe von andern, welche den Theätet von andern Menſchen unterſcheiden, dadurch, daß er die lezten von der Wahrnehmung ableitete [73]). Es giebt alſo viele Gegenſtände, welche unter einem allgemeinen Begriff ſtehen, und dieſer iſt in den Vorſtellungen von den Arten und den Individuen enthalten. Dieſe Verbindung eines und des nehmlichen Begriffes mit vielen Vorſtellungen iſt die Urſache, daß dieſe und ihre Gegenſtände einerlei Benennung haben, oder mit andern Worten, daß ſie unter einem Gattungsbegriff ſtehen [74]). Wenn man daher fragt, warum den Individuen oder den Arten ein Merkmal zukomme, oder nicht; ſo darf man den Grund nicht in dem niedern, ſondern in dem obern Begriffe ſuchen. Es iſt nicht genug, wenn man ſagt, der Gegenſtand iſt ſchön, wegen dieſer Farbe oder Geſtalt — denn hier dringt ſich wieder die nehmliche Frage auf, warum iſt dieſe Geſtalt, dieſe Farbe ſchön? — ſondern es muß einen Begriff von der Schönheit geben, welcher keinen höhern vorausſezt, und in ihm muß der Grund liegen, warum allen andern Dingen das Prädicat der Schönheit beigelegt wird [75]).

73) Theaet. S. 192.

74) Phaedo S. 228. Parmenides S. 80. δοκει σοι εἰδη ἁττα εἰναι, ὧν ταδε ἀλλα μεταλαμβανοντα τας επωνυμιας αὐτου ἰσχειν.

75) Phaedo S. 227.

Digitized by Google

Die Merkmale, unter welchen sich Plato diese Begriffe und die ihnen entsprechenden Gegenstände dachte, lassen sich aus diesem Gesichtspunkt leicht auffinden und erklären. Da sie die höchsten Gattungsbegriffe sind, welche alle Arten und Individuen derselben Gattung begreifen, so enthalten sie das Allgemeine, welches allen Gegenständen, die ihren Umfang ausmachen, zukommt [76]). In eben dieser Eigenschaft bestimmen sie den Inhalt der unter ihnen enthaltenen Vorstellungen. Sie sind gleichsam die Form, unter welcher das Mannichfaltige derselben gedacht wird, das heißt, die Bedingung der Einheit, vermöge deren das Mannichfaltige, welches unter sie gehört, zusammengefaßt, unter Begriffen vorgestellt wird. Nur vermöge eines zum Grunde liegenden Gattungsbegriffs ist es möglich, einen Gegenstand schön, gut, gleich u. s. w. zu nennen [77]). Deswegen werden sie auch Ursachen genennt, weil sie nehmlich die unter der Gattung enthaltenen Vorstellungen bestimmen [78]). Da diese Begriffe die Form sind, durch welche die Begriffe von den Arten und Individuen derselben Gattung bestimmt werden, so müssen sie als das Bestimmende eher gedacht werden, als das Bestimmbare, die concreten Vorstellungen; denn diese setzen jene allezeit voraus, und sind nur durch jene möglich [79]). Sie verhalten sich also zu den concreten Vorstellungen wie ursprüngliche Begriffe zu den abgeleiteten. Sie können daher nicht einerlei Ursprung mit diesen haben. Die concreten (empirischen) Begriffe erhalten ihren Stoff durch

76) Theaet. S. 141.

77) Phaedo S. 170, 171. προ γαρ του αρξασθαι ημας δραν η ακουειν, και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει του ειληφοτας επιστημην αυτου του ισου, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν.

78) Phaedo S. 227, 228.

79) Phaedo S. 170, 171.

Digitized by Google

durch die Sinnlichkeit; die allgemeinen Begriffe können daher nicht aus der Sinnlichkeit entstanden sein, wie jene [80]). Sie sind also nicht sinnliche Begriffe. Ungeachtet ihres übersinnlichen Ursprungs werden sie durch sinnliche Vorstellungen erweckt und zum Bewußtsein gebracht [81]).

Aus dem allgemeinen Gesetz der Vorstellungen, daß durch sie Etwas, ein Objekt, vorgestellt wird, folget, daß auch diese übersinnlichen Begriffe einen Gegenstand haben müssen. Es kann aber dieser nicht etwas sein, was in der Wahrnehmung vorkommt; denn sie entstehen nicht, wie die empirischen Begriffe, deren Stoff durch das Afficiertwerden der Sinnlichkeit gegeben wird. Sie bestimmen den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und sind die Ursache, daß er in Einheit des Begriffs zusammengefaßt werden kann. Durch sie wird daher nichts Sinnliches, sondern Etwas Uebersinnliches vorgestellt. Hieraus lassen sich folgende Merkmale und Eigenschaften erklären. Der Gegenstand dieser Begriffe kann nicht gesehen werden; er ist Etwas Unsichtbares (αειδες, αορατον) [82]). Was hier in Ansehung eines Sinnes gesagt wird, das gilt von allen übrigen, wie sich Plato kurz vorher erklärt hat: der Gegenstand kann nicht angeschauet werden. Daher erklärt er das Gegentheil, das Sichtbare überhaupt als Etwas, welches auf das Ge-

80) Theaet. S. 140—142.

81) Phaedo S. 170. μη αλλοθεν αυτο εννενοηκεναι, μηδε δυνατον ειναι εννοησαι, αλλ' η εκ τε ιδειν η ἁψεσθαι, η εκ τινος αλλης των αισθησεων.

82) Phaedo S. 179. ηκιν τυτων μεν κ'αν ἁψαιο, κ'αν τοις αλλαις αισθησεσιν αισθοιο· των τε κατα ταυτα εχοντων ηκ εστιν ὁτῳ ποτ' αν αλλῳ επιλαβοιο η τῳ της διανοιας λογισμῳ· αλλ' εστιν αειδα | τα | τοιαυτα και ηχ ὁρατα.

müth Eindrücke macht, was einen Stoff giebt [83]). — Der Gegenstand der übersinnlichen Begriffe heißt daher auch Etwas Unkörperliches (ασωματον) in der bei dem Plato gewöhnlichen Bedeutung, da Körper überhaupt das aus einem materiellen Stoffe Zusammengesezte, das Unkörperliche hingegen das Gegentheil, was nicht materiell ist, bedeutet [84]). Es findet sich daher in der Wahrnehmung kein Bild (ειδωλον), kein Gegenstand, auf den man hinweisen und sagen könnte: das ist der Gegenstand des Begriffs [84b]). Da diese Gegenstände nicht anschaulich sind, so sind sie nur etwas Denkbares [85]). In dieser Rücksicht wird ihnen auch Veränderlichkeit abgesprochen. Alles, was Gegenstand der Sinne ist, durch die Empfindung wahrgenommen wird, wechselt beständig in seinen Beschaffenheiten; es verliert Bestimmungen und bekommt an deren Stelle wieder andere. Das durch die Vernunft bestimmte, Denkbare ist dagegen immer unveränderlich [86]). Diese Eigenschaft beruhet darauf, daß diese Begriffe die Form der durch die Sinne wahrnehmbaren veränderlichen Dinge enthalten, welche selbst niemals wechselt; sie kommt allen Gegenständen zu, welche unter diesem Begriffe stehen, und macht das wesentliche Merkmal aus, durch welches sie unter die Gattung gerech-

83) Sophista S. 259. ὁ παρεχει προσβολην και επαφην τινα. Phaedrus 10ter B. S. 322. αχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ουσια.

84) Sophista S. 259. Politicus S. 64.

84 b) Politicus S. 64, 55. τοις δ' αν μεγιστοις ουσι και τιμιωτατοις ουκ εστιν ειδωλον ουδεν προς τους ανθρωπους ειργασμενον εναργως, ὁ δειχθεντος την τε ψυχην ὁ βουλομενος αποπληρωσει, προς των αιςθησεων τινα προσαρμοττων, ικανως πληρωσει.

85) Phaedo S. 182, 185. Sophista S. 259.

86) Phaedo S. 178, 180, 179. αυτο καθ' αυτο ωσαυτως κατα ταυτα εχει, και ουδεποτε ουδαμη ουδαμως αλλοιωσιν ουδεμιαν ενδεχεται.

rechnet werden kann. Sie enthalten eine absolute Einheit, und es können keine andern Merkmale aufgenommen werden, als die in dem Begriffe enthalten sind. Aber es können auch keine von diesen Merkmalen ausgeschlossen werden, wenn nicht der Begriff zernichtet werden soll. Daher wird durch diese Begriffe ein unveränderlicher Gegenstand bestimmt, während an den concreten Dingen alle Bestimmungen wechseln [87]). Daher bekommt der Gegenstand dieser Begriffe folgende Benennungen: das Unvergängliche, Unsterbliche (αθανατον); das was zu allen Zeiten ist, das Beharrliche (αει ον, μονιμον, βεβαιον), das Unzertrennliche (αδιαλυτον); das Nichtzusammengesezte (αξυνθετον); das Untheilbare (αμεριτον); das Göttliche (το θειον) [88]). Die lezte Benennung rührt daher, weil Gott als ein unveränderliches Wesen gedacht wird.

Das Verhältniß dieser Begriffe zu den unter denselben enthaltenen Arten und Individuen ist wie das Bestimmende zu dem Bestimmbaren, oder wie die Form zu dem Stoffe. Die Form enthält das Wesen (υσια), das ist, das Unveränderliche, das nicht wechselt, das bei allem Wechsel bleibt, und allen sonst noch so verschiedenen Dingen, die unter dem Begriffe stehen, unveränderlich zukommt [89]). Der Begriff heißt in dieser Rücksicht das Einartige, Einförmige (μονοειδες, απλων) [90]).

87) Timaeus S. 348. το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανωλεθρον, υτε εις εαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, υτε αυτο εις αλλο ποι ιον. Timaeus S. 301.

88) Phaedo S. 178, 181, 182, 190. Theaet. S. 183, 184. Timaeus S. 301, 348.

89) Phaedo S. 148, 149, 171, 178. αυτη ἡ υσια, ἡς λογον διδομεν τυ ειναι, και ερωτωντες και αποκρινομενοι, ποτερον ὡσαυτως αει εχει κατα ταυτα η αλλοτ' αλλως. S. 179.

90) Phaedo. S. 179. η αει αυτων εκαστον, ὁ εστι μονοειδες ον, αυτο καθ' αυτο ὡσαυτως κατα ταυτα εχει, και υδεποτε υδαμη υδαμως αλλοιωσιν υδεμιαν ενδεχεται. Theaet. S. 57.

Der Begriff, der das Wesen der unter einer Gattung enthaltenen Dinge in sich begreift, kann nur ein einziger sein. Denn wären es mehrere, so würde noch ein höherer Begriff möglich sein, der das in jenen Gemeinschaftliche zusammen faßte. In diesem Fall würde der lezte der Gattungsbegriff sein, der die Form der Arten und der Individuen bestimmte [91]). Aber diejenigen Dinge, welche durch die Form bestimmt werden, können Viele sein. Daher heißt der Begriff, der die Form der Arten und Individuen bestimmt, und der durch diesen Begriff gedachte Gegenstand, das Eine (το ἑν, auch ἑναδες und μοναδες), und diejenigen Dinge, welche durch die Form bestimmt werden, die Vielen, τα πολλα [92]). Diese Vielen heißen auch θατερα, weil sie außer der Form, welche allen zukommt, noch besondere Merkmale enthalten müssen, durch welche sie sich von einander unterscheiden [93]). Diese Dinge haben, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, doch dieses mit einander gemein, daß sie einerlei Form besitzen, wodurch sie Objekte eines und des nehmlichen Gattungsbegriffs werden. Die obersten Gattungsbegriffe sind, als die Formen der übrigen Dinge, gleichsam die Muster (παραδειγματα), nach welchen diese gebildet sind, und sie heißen daher auch Nachbildungen (ὁμοιωματα) [94]). Wie es aber möglich sei, daß die von den

91) de republ. X. S. 287.

92) Philebus S. 216. Phaedo S. 179. de republ. VI. S. 116. και αυτο δη καλον και αυτο αγαθον, και ὑτω περι παντων, ἁ τοτε ὡς πολλα ετιθεμεν, παλιν αυ κατ' ἰδεαν μιαν ἑκαστυ, ὡς μιας υσης, τιθεντες, ὁ εστιν ἑκαστον προσαγορευομεν.

93) Philebus S. 217. τοτε μεν επι θατερα κυκλων και συμφοων εις ἑν τοτε δε παλιν ανελιττων και διαμεριζων. Die Benennung ποικιλα ist diesem gleichgeltend. Theaet. S. 57. πολλα διδως και ποικιλα αντι ἁπλα.

94) Timaeus S. 302. Parmenid. S. 84. τα μεν ειδη ταυτα, ὡσπερ παραδειγματα ἑστανα τῃ φυσει· τα δ' αλλα τυτοις εοικενα και εινα ὁμοιωματα.

den Begriffen verschiedenen Dinge einerlei Form haben, welche durch den Gattungsbegriff bestimmt ist, wie sich Plato diese Theilnahme und Gemeinschaft (κοινωνια, παρουσια) erklärt habe, werden wir weiter unten und in der Metaphysik erklären.

Diese Begriffe, welche wir jezt nach ihren auffallendsten Merkmalen und Benennungen kennen gelernt haben, sind keine empirischen Begriffe, wie wir schon gesehen haben. Denn da ihnen kein Gegenstand in der Wahrnehmung vollkommen entspricht, da sie vielmehr erst das Gedachtwerden derselben möglich machen, so können sie aus keinem Stoffe entstanden sein, den die Sinnlichkeit liefert. Daher ist auch ihr Inhalt rein und abgesondert von allem empirischen Stoffe (καθαρον, ειλικρινες); und er kann unabhängig von der Erfahrung entwickelt werden. Hieraus läßt sich die Deutlichkeit derselben, und die Evidenz der aus ihnen gezogenen Urtheile erklären [94]). Sie können daher nicht auf eben die Art entstehen, als die empirischen Begriffe, welche ein Produkt der Sinnlichkeit und des Verstandes sind. Wie entstehen sie aber sonst? Da wir diese Frage jezt noch nicht befriedigend beantworten können, weil die Gründe, woraus sie entschieden werden muß, in das Gebiet der Platonischen Metaphysik gehören, so werden wir sie nur so weit erörtern, als sie sich aus dem Vorstellungsvermögen erklären läßt, ohne in sein hyperphysisches System auszuschweifen.

Wenn es nicht sinnliche Vorstellungen giebt, so muß es auch ein Vermögen geben, in welchem sie ihren Grund haben; und dieses Vermögen muß von der Sinnlichkeit ganz verschieden sein. Dieses ist überhaupt das höhere

94) Philebus S. 299—306. ὡς ἡ περι εκεινα εσθ' ἡμιν τα, τε βεβαιον και το καθαρον και αληθες, και ὁ δη λεγομεν ειλικρινες, περι τα ἀει και κατα ταυτα ὡσαυτως ἀμικτοτατα εχον.

Verstandesvermögen, der reine Verstand und die reine Vernunft. Diesem sind sie schon ursprünglich mitgegeben; sie werden nicht erworben, auch nicht gezeugt aus irgend einem Stoffe, sondern sie sind schon gebildet in dem Vermögen des reinen Verstandes und der reinen Vernunft anzutreffen. Sie können zwar in dem Bewußtsein verdunkelt werden, aber nicht ganz verschwinden. Die äußern Gegenstände der Wahrnehmung wecken sie wieder auf [95]). Hier haben wir zwar nicht den Worten, aber dem Inhalte nach das System von den angebornen Begriffen, welches durch den großen Leibnitz seine Vollendung erhielt. Es fragt sich hier, wie Plato auf diese Vorstellungsart gekommen ist, und auf welchen Gründen sie beruhet — eine Frage, die für die ganze Platonische Philosophie von größter Wichtigkeit ist. Der Hauptgrund liegt in der Priorität der reinen, d. h. der Gattungsbegriffe, welche seiner Vorstellung nach zur Erzeugung der concreten Begriffe nothwendig war. Kein Begriff von einer Art, kein Begriff von einem Individuum ist ohne den Begriff der Gattung möglich. Denn die Gattungsbegriffe bestimmen die Form, die Einheit, auf welche das Mannichfaltige der Anschauungen bezogen werden muß, um es in einen Begriff zusammen zu fassen, und den Gegenstand nach einer Regel zu beurtheilen [96]). Wenn wir einen Begriff von einem einzelnen Dinge bilden, so urtheilen wir, und beziehen den Gegenstand auf einen allgemeinen Begriff, welchem der Gegenstand nicht ganz vollkommen entspricht. In den Urtheilen: dieser Gegenstand ist schön, gut, oder ist einem andern gleich, wird der Gegenstand von dem Begriffe,

95) Phaedo S. 168—171.

96) Phaedo S. 170. προ γαρ τȣ αρξασθαι ἡμας ὁρᾳν η ακȣειν και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει πȣ ειληφοτας επιστημην αυτου τȣ ισȣ, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν.

griffe, der mit ihm verknüpft ist, unterschieden. Der Gegenstand erschöpft nicht den Umfang des Begriffes; er kann verändert werden, seine Bestimmungen können wechseln, sie können dem Begriffe widersprechen, ohne daß diese Veränderungen den Begriff treffen. Er ist Eins und bleibt unwandelbar. Wenn wir daher urtheilen, dieser Gegenstand ist schön, so sagen wir nicht, er ist das Schöne, sondern er ist Etwas Schönes, d. h. einer von den vielen Gegenständen, welche durch den Begriff der Schönheit bestimmt werden [97]). Aus diesen Gründen folgt, daß diese Begriffe 1) nicht aus der Sinnlichkeit entstehen können; 2) daß sie bei der Erzeugung der empirischen Begriffe nothwendig sind, und daher der Zeit nach vor jenen vorhergehen müssen. Sie müssen älter sein als jede Wahrnehmung und als jeder Verstandesgebrauch in Concreto. Sie sind also uns angeboren.

Wenn es angeborne Begriffe giebt, welche nicht aus der Sinnlichkeit entstanden sind, so müssen sie auch aus dem Bewußtsein ohne Hülfe der Erfahrung entwickelt werden können. Es ist dies zugleich eine Folge und eine Bestätigung der Behauptung, daß es angeborne Begriffe giebt. Und so findet es sich wirklich. Durch geschickte Fragen kann man in jedem Menschen Begriffe, Urtheile und Erkenntnisse entwickeln, deren er sich vorher nie bewußt war, und die ihm weder durch Erfahrung noch durch Unterricht mitgetheilt worden sind. Das wäre unmöglich, wenn sie nicht schon vorher in dem Verstandesvermögen gebildet, obgleich ohne Bewußtsein vorhanden wären. Denn sie werden nicht in das Gemüth hineingelegt, sondern aus demselben gleichsam herausgehohlet. Ein auffallendes Beispiel davon finden wir in den mathematischen Wissenschaften, vorzüglich in der

97) Phaedo S. 170. αλλα μεν δη εκ γε των αισθησεων δει εννοησαι, ὁτι παντα τα εν τοις αισθησεσιν εκεινυ τε ορεγεται τυδ' ὁ εστιν ισον και αυτο ενδεεστερα εστιν. S. 171.

der Geometrie. Ein Ungelehrter kann aus sich die ganze Wissenschaft der Geometrie, von der er in seinem Leben nichts gehört hat, schöpfen, wenn ihm ein Denker nur durch Fragen die Entwickelung der Begriffe erleichtert[98]). Ein Beispiel davon, welches uns Plato in seinem Menon gegeben hat, wollen wir hier ausheben, um diesen Lehrsatz seiner Philosophie, und die Methode, deren er sich bediente, um die angebornen Begriffe zu entwickeln, anschaulicher darzustellen.

Nachdem Sokrates behauptet hatte, daß alles Erlernen Wiedererinnerung sei, so fodert Meno hiervon einen Beweis. Um ihm zu willfahren, bittet ihn Sokrates, einen seiner Sklaven herzurufen. Hierauf beginnet folgendes Gespräch.

Sokrates. Ist er ein Grieche, und spricht er griechisch?
Meno. Allerdings, denn er ist in meinem Hause gebohren.
Sokr. Nun so gieb Achtung, um dich zu überzeugen, ob er etwas von mir lernet, oder ob er sich blos wieder entsinnet.
Meno. Ich werde es thun.
Sokr. (zeichnet ein Quadrat) zum Sklaven. Sage mir, weißt du, daß das ein Quadrat ist?
Sklave. Ja.
Sokr. Ein Quadrat ist also eine Fläche, die vier gleiche Linien hat?
Sklave. Nicht anders.

Sokrates.

98) Meno 4ter B. S. 350–352, 354, 356, 359, 360. Phaedo S. 165, 166. ὅτι ερωτωμενοι οἱ ανθρωποι, εαν τις καλως ερωτᾳ, αυτοι λεγουσιν παντα ἁ ἐχει. και τοι ει μη ετυγχανεν αυτοις επιστημη ενουσα και ορθος λογος, ουκ αν οἱοι τ' ησαν τουτο ποιειν. επειτα εαν τις επι τα διαγραμματα αγῃ, η αλλοτι των τοιουτων, ενταυθα σαφεστατα | κατηγορει, ὅτι τουτο ὑτως εχει.

Sokr. Sind dieſe zwei Linien, welche das Quadrat in zwei gleiche Theile zerſchneiden, nicht auch einander gleich? *)

Sklave. Ja.

Sokr. Kannſt du dir dieſe Fläche größer oder kleiner denken?

Sklave. Warum nicht?

Sokr. Geſezt alſo, dieſe Seite ſei zwei Fuß lang, und dieſe eben ſo lang, wie viel Fuß müßte die ganze Fläche enthalten? Ueberdenke die Sache ſo. Wenn dieſe Seite zwei Fuß, dieſe aber nur einen enthielt, müßte die Fläche nicht einmal zwei Fuß in ſich faſſen?

Sklave. Ja.

Sokr. Da aber jede von den beiden Seiten zwei Fuß lang iſt, ſo muß die Fläche zweimal zwei Fuß enthalten.

Sklave. So iſt es.

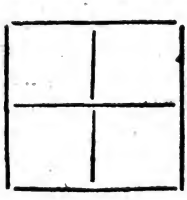
Sokr. Wie viel Fuß faßt alſo dieſer Raum in ſich?

Sklave. Viere.

Sokr. Könnte nicht eine andere Fläche gezeichnet werden, die noch einmal ſo groß, übrigens aber dieſer inſoweit ähnlich iſt, daß alle ihre Linien, wie bei dieſer, gleich ſind?

Sklave.

*) Plato redet hier nicht von den Diagonallinien, ſondern von den Linien, die von einer Seite des Quadrats zur andern gezogen werden, und die Figur in zwei gleiche Hälften zerſchneiden. Man ſtelle ſich folgende Zeichnung vor.



Digitized by Google

Sklave. Unstreitig.

Sokr. Wie viel Fuß wird sie halten?

Sklave. Acht.

Sokr. Denke nach. Von wie viel Fuß wird jede Linie dieser Fläche sein? Jede Linie dieser Fläche da ist zwei Fuß lang. Wie lang wird also jede Linie der noch einmal so großen Fläche sein?

Sklave. Es ist klar, daß sie das Gedoppelte von dieser sein muß.

Sokr. Du siehest, Meno, daß ich ihm keinen Unterricht gebe, sondern nur frage. Und doch glaubt er jezt zu wissen, aus welcher Linie das achtfüßige Quadrat entstehet. Meinst du nicht?

Meno. Ja, es dünkt mir.

Sokr. Weiß er's aber schon?

Meno. Nein.

Sokr. Ich werde in der Folge diejenigen Vorstellungen in sein Bewußtsein zurück rufen, deren er sich erinnern muß. (zum Sklaven) Du behauptest also, man bekomme eine noch einmal so große Fläche, wenn man diese Linie verdoppelt? Die Figur soll nicht etwa auf der einen Seite lang, auf der andern kurz, sondern alle Linien müssen einander gleich sein. Die Fläche soll das Gedoppelte von dieser sein, also acht Fuß enthalten. Dies ist unsere Aufgabe. Denke nun nach, ob du von dieser verdoppelten Linie diese Figur erhalten wirst?

Sklave. Ich sollte es meinen.

Sokr. Wir verdoppeln diese Linie, wenn wir hier eine eben so große ansetzen.

Sklave. Richtig.

Sokr. Wenn wir von vier solchen eine Fläche einschliessen, so entstehet deiner Meinung nach das achtfüßige Quadrat?

Sklave. Ja.

Sokr.

Digitized by Google

Sokr. Gut, wir wollen diese Figur zeichnen. Ist dieß das Quadrat, welches wir verlangen?

Sklave. Ohne Zweifel.

Sokr. Nun sind aber in demselben vier Linien, deren jede so groß ist, als diese von vier Fuß?

Sklave. Du hast Recht.

Sokr. Wie groß ist also das Quadrat? Ist es nicht viermal so groß als dieses?

Sklave. Nothwendig.

Sokr. Ist es also das Gedoppelte von dieser Figur?

Sklave. Nein.

Sokr. In welchem Verhältniß stehet es also?

Sklave. Es ist das Vierfache.

Sokr. Aus der verdoppelten Linie entstehet also nicht eine doppelt, sondern viermal so große Fläche.

Sklave. Du hast Recht.

Sokr. Denn viermal vier ist sechzehn. Nicht wahr?

Sklave. Nicht anders.

Sokr. Von welcher Linie entstehet denn aber das achtfüßige Quadrat? Nicht wahr, aus dieser wird ein viermal so großes?

Sklave. Ja.

Sokr. Das vierfüßige aber aus dieser, die die Hälfte von jener ist?

Sklave. Ja.

Sokr. Gut. Ist das achtfüßige Quadrat nicht das doppelte von diesem, und die Hälfte von diesem?

Sklave. Unstreitig.

Sokr. Muß es also nicht aus einer Linie entstehen, die größer als diese, und kleiner als diese ist?

Sklave. Mir scheint es so.

Sokr. Recht so. Antworte nur immer, was dir scheint. Sage mir also: Ist nicht diese Linie zwei, diese aber vier Fuß lang?

Sklave. Ja.

Digitized by Google

Sokr. Also muß die Linie des achtfüßigen Quadrats größer als die zweifüßige, und kleiner als die vierfüßige Linie sein.

Sklave. Das muß sie.

Sokr. Kannst du nicht bestimmt sagen, wie groß sie sein muß?

Sklave. Dreifüßig.

Sokr. Um diese zu bekommen, wollen wir die Linie vom ersten Quadrat und die Hälfte dazu nehmen. Denn das sind zwei Fuß, und die Hälfte ist ein Fuß. Und so auch auf der andern Seite. Wir haben also die Fläche, welche du wolltest.

Sklave. Sie ist es.

Sokr. Wenn nun hier drei Fuß, und hier eben so viel sind, so enthält die ganze Fläche dreimal drei Fuß.

Sklave. Es scheint so.

Sokr. Wie viel macht drei mal drei?

Sklave. Neune.

Sokr. Wie viel mußte aber das gedoppelte Quadrat haben?

Sklave. Acht Fuß.

Sokr. Also entstehet das achtfüßige Quadrat auch nicht aus einer dreifüßigen Linie.

Sklave. Es ist unmöglich.

Sokr. Also von welcher sonst? Wenn du nicht zählen willst, so zeige sie mir mit dem Finger.

Sklave. Das weiß ich beim Jupiter nicht.

Sokr. Siehest du nun, Meno, wie weit dieser Mensch schon in der Wiedererinnerung gekommen ist. Anfänglich wußte er nicht, wie er es auch jezt noch nicht weiß, wie groß die Linie eines achtfüßigen Quadrats sein muß; aber er meinte es erkannt zu haben, und antwortete entscheidend, ohne sich zu bedenken, als wenn er es wüßte. Jezt fühlt er die Schwierigkeit, und ist frei vom Wahne, es erkannt zu haben.

Meno. Es ist die Wahrheit.

Sokr.

Sokr. Ist das nicht besser für ihn, in Ansehung der Sache, die er nicht weiß?

Meno. Ich denke wohl.

Sokr. War es ihm etwa schädlich, daß wir ihn in Verlegenheit sezten, und ihn, wie der Zitterfisch thut, krampfhaft erschütterten?

Meno. Das wohl nicht.

Sokr. Wir haben ihm vielmehr, wie es scheint, einen großen Dienst gethan, daß wir ihm die Auflösung der Aufgabe möglich gemacht haben. Denn jezt, da er es nicht weiß, wird er gern nachforschen. Vorher hätte er wohl oft und gegen viele Menschen behauptet, eine verdoppelte Figur müßte auch verdoppelte Linien haben, und hätte sich noch damit viel gewußt.

Meno. Das ist wohl möglich.

Sokr. Glaubst du wohl, daß er nur den Willen hätte haben können, zu untersuchen, oder zu lernen, was er, wie er sich fälschlich einbildete, schon wußte, ehe er in Verlegenheit kam; oder ehe er überzeugt wurde, daß es ihm an dieser Erkenntniß fehle, und den Wunsch fühlte, sie zu erlangen?

Meno. Das glaube ich nicht.

Sokr. Dieser krampfhafte Schlag war also ein wahres Glück für ihn.

Meno. Nach meiner Einsicht.

Sokr. Er wird sich nun von der Unwissenheit befreien, und durch Hülfe meiner Fragen die Auflösung finden, ohne daß ich ihn belehre. Gieb Achtung, wenn ich bitten darf, ob ich nicht, anstatt ihn zu unterrichten, vielmehr nur seine eignen Urtheile durch Fragen herauslocke. (Zu dem Sklaven) Ist das nicht ein vierfüßiges Quadrat? Hast du es begriffen?

Sklave. Ja.

Sokr. Können wir nicht ein anderes Quadrat von gleicher Größe an des ersten Stelle setzen?

Sklave. Warum nicht?

Sokr. Und noch ein drittes, welches jedem der beiden gleich ist?

Sklave. Ja.

Sokr. Nun können wir auch den leeren Raum in diesem Winkel ausfüllen *).

Sklave. Unstreitig.

Sokr. Alle diese vier Quadrate sind einander gleich.

Sklave. Nicht anders.

Sokr. In welchem Verhältniß stehet nun diese ganze Figur zu dem ersten Quadrate?

Sklave. Sie ist viermal so groß.

Sokr. Wir wollten aber ein Quadrat, das nur doppelt so groß wäre. Entsinnst du dich noch?

Sklave. Ja.

Sokr. Laß uns eine Linie aus dem einen Winkel zu dem andern ziehen, welche jedes von diesen vier Quadraten in zwei gleiche Hälften zerschneidet.

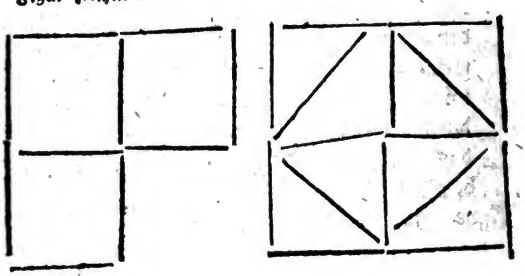
Sklave. Es sei.

Sokr. Es entstehen also diese vier gleiche Linien, welche diese Fläche einschließen **).

Sklave. Ja vier gleiche Linien.

Sokr.

*) **) Um dieses anschaulicher zu machen, wollen wir die Figur zeichnen.



Sokr. Denke nun nach, wie groß dieſe Fläche iſt.
Sklave. Das weiß ich nicht.
Sokr. Jede dieſer Linien ſchneidet von der innern Fläche dieſer vier Quadrate die Hälfte ab. Iſt es nicht ſo?
Sklave. Ja.
Sokr. Wie viel ſind alſo ſolche Räume in dieſem (großen Quadrat?)
Sklave. Viere.
Sokr. Wie viel aber in dieſem (kleinern)?
Sklave. Nur zwei.
Sokr. Wie verhält ſich Vier zu Zwei?
Sklave. Wie das Gedoppelte.
Sokr. Wie viel Fuß enthält alſo dieſes Quadrat?
Sklave. Acht Fuß.
Sokr. Von welcher Linie wird es gezeichnet?
Sklave. Von dieſer.
Sokr. Alſo von der, welche in dem vierfüßigen Quadrate aus einem Winkel zum andern gezogen iſt?
Sklave. Ja.
Sokr. Die Gelehrten nennen dieſe den Diameter (Diagonallinie). Alſo entſtehet nach deinem Urtheil das gedoppelte Quadrat aus der Diagonallinie?
Sklave. Allerdings.
Sokr. Was dünkt dir, Meno, hat dieſer Sklave etwas anders geantwortet, als er ſelbſt urtheilte?
Meno. Nicht anders.
Sokr. Vor einigen Augenblicken wußte er aber nichts davon.
Meno. Ganz richtig.
Sokr. Waren dieſe Begriffe und Sätze ſchon in ſeiner Seele anzutreffen oder nicht?
Meno. Unſtreitig das erſte.
Sokr. Alſo finden ſich auch bei einem unwiſſenden Menſchen richtige Begriffe und Urtheile über Gegenſtände, von denen er nichts weiß?
Meno. Es ſcheint ſo.

Sokr. Sie sind jezt in deinem Sklaven aufgeregt worden, ob sie ihm gleich noch wie ein Traum vorkommen. Wenn man ihn aber mehrmals über einerlei Sache befragen wird, so kannst du sicher glauben, er wird es zulezt zur strengsten Wissenschaft bringen.

Meno. Es ist möglich.

Sokr. Durch bloßes Fragen, ohne Unterricht, wird er die Wissenschaft erlangen, indem er sie aus sich selbst schöpft.

Es fragt sich hier, welche Begriffe Plato für angeboren hielt, und welches Merkmal er annahm, um sie von den empirischen zu unterscheiden? Wir haben schon oben gesehen, daß die Allgemeinheit und die Unmöglichkeit, sie unmittelbar aus der Sinnlichkeit zu erklären, den Charakter von den reinen angebornen Begriffen ausmachte. Hierdurch unterscheiden sich die Begriffe der Vernunft zwar von den Anschauungen und Verstandesbegriffen; aber die reinen Begriffe werden von den empirischen nicht strenge genug abgesondert, weil die Merkmale nicht bestimmt genug sind, und die Unterscheidung zwischen Form und Stoff der Begriffe noch im Dunkeln lag. Daher kommt es, daß Plato alle Gattungsbegriffe, die zwar Begriffe der Vernunft, aber doch empirischen Ursprungs sind, zu den angebornen und reinen Begriffen rechnete. Er verfuhr dabei immer consequent; denn seine Merkmale von den angebornen Begriffen trafen auch hier alle um desto eher zu, weil sie eigentlich von diesen Begriffen abstrahirt waren.

Es scheint zwar, als wenn Plato diesen Lehrsatz seiner Philosophie in einem so großen Umfange genommen habe, daß alle und jede Vorstellung mit Bewußtsein nichts anders als eine Wiedererinnerung sei, und daß kein Mensch eine neue Vorstellung bekomme, sondern

sich

Digitized by Google

ſich nur der ehemals gehabten, aber vergeßnen, durch Hülfe der Wahrnehmung wieder belebten und erweckten Vorſtellungen bewußt werde. Dieſes ſcheint nicht nur die Behauptung zu beſtätigen, alles Lernen ſei Wiedererinnerung [1]), ſondern auch folgende Stelle: „Da die Seele unſterblich iſt, vielmals ſchon Körper be„wohnt, und alle Dinge auf dieſer Erde, in dem Todten„reiche und in der ganzen Natur betrachtet hat, ſo hat „ſie ſchon alle mögliche Kenntniſſe erworben. Es iſt da„her kein Wunder, wenn ſie ſich deſſen, was ſie von der „Tugend und andern Dingen ſchon vorher wußte, wie„der erinnert. Denn weil die ganze Natur verwandt „und einſtimmig iſt, und die Seele ſchon alles er„kannt hat, ſo iſt es gar nicht unmöglich, daß die „Seele, wenn ſie nur eine Erkenntniß ins Bewußtſein „zurückrufet, (welches man unter dem Lernen verſtehet) „alles andere von ſelbſt erfinde, wenn einer nur thätig „iſt, und das Nachdenken aus Trägheit nicht ſcheuet" [2]). Allein in dieſem umfaſſenden Sinne hat Plato ſeinen Lehrſatz nicht verſtanden. Nicht die Anſchauungen und Empfindungen werden dem Gemüthe durch die Wiedererinnerung von neuem dargeſtellt, ſondern nur diejenigen, welche mit jenen in Verbindung ſtehen, und nicht

1) Phaedo S. 165. Meno S. 352.

2) Meno S. 351. ἀτε ὐν ἡ ψυχη ἀθανατος τε ὑσα και πολλακις γεγονυια και ἑωρακυια και τα ενθαδε και τα εν ἁιδου και παντα χρηματα, υκ εστιν ὁ, τι ὐ μεμαθηκεν. ὡστε ὐδεν θαυμαστον κω περι αρετης και περι αλλων οἱοντε ειναι αυτην αναμνησθηναι, ἁγε και προτερον ὑπεστο. ἀτε γαρ της φυσεως ἁπασης συγγενους ὑσης και μεμαθηκυιας της ψυχης ἁπαντα, ὐδεν κωλυει ἑν μονον αναμνησθεντα (ὁ δη μαθησιν καλουσιν ανθρωποι) τ' αλλα παντα αυτον ανευρειν, εαν τις ανδρειος ᾖ και μη αποκαμῃ ζητων.

aus der Sinnlichkeit entstanden sind [3]). Zweitens nimmt auch Plato das Wort μαθησις, in einem sehr eingeschränkten Sinne, für die Erkenntniß aus Begriffen [4]). Daher heißt der Satz: alles Erlernen ist nur Wiedererinnerung, eigentlich so viel: Alles was der Mensch weiß, und zwar aus Begriffen a priori unabhängig von Erfahrung weiß, das weiß er aus der Wiedererinnerung.

Uebrigens muß man wohl bemerken, daß Plato diese Erklärungsart von der Möglichkeit dieser Begriffe nichts weniger als für einen streng erwiesenen Satz hielt. Sie war in seinen Augen nur eine Hypothese, die ihm annehmlich schien, weil sie sowohl an sich gedenkbar war, als auch das Faktum, daß es nichtsinnliche Begriffe giebt, einigermaßen erklärte. Er ließ sie nur deswegen gelten, weil es übersinnliche Begriffe giebt, die nicht empirisch abgeleitet werden können, und weil er nach seinen Einsichten keine andere Erklärungsart finden konnte. Die Hypothese schien ihm annehmlich zu sein, weil sie sich auf einen erweisbaren Satz gründete, daß es nehmlich Begriffe giebt, die nicht aus der Sinnlichkeit entstanden sind [4]). Ob nun gleich dieser Satz nur Hypothese ist, so wurde er doch durch den philosophischen Geist des Plato sehr fruchtbar an Folgen, und bekam einen entscheidenden Einfluß auf seine ganze Philosophie. Da sie die Wissenschaft der Dinge an sich ist, insofern sie aus reinen Begriffen erkannt werden, so fand er durch

3) de republ. VII. S. 157. εαν τε τις — των αισθητων τι επιχειρῃ μανθανειν, ουτε μαθειν αν ποτε φημι αυτον. επιστημην γαρ ουκ εχειν των τοιουτων.

4) Meno S. 361. Phaedo S. 210. ὁ δε περι της αναμνησεως και μαθησεως λογος δι' ὑποθεσεως αξιας αποδεξασθαι ειρηται. ερρηθη γαρ που ὑτως ἡμων ειναι ἡ ψυχη, και πριν εις σωμα αφικεσθαι, ὡσπερ αυτης εστιν ἡ ουσια εχουσα την επωνυμιαν την του ὁ εστιν.

durch Hülfe dieſer Hypotheſe einen denkbaren Grund von der Möglichkeit dieſer Erkenntniß, wie wir in der Metaphyſik zeigen werden. Er brauchte ſie auch als eine Schutzwehr gegen eine Behauptung einiger ſkeptiſchen Sophiſten, wodurch ſie den Unterſuchungsgeiſt gänzlich unterdrückten, indem ſie ſagten, es ſei unmöglich, etwas zu unterſuchen; denn wenn man den Gegenſtand ſchon wiſſe, ſo ſei die Unterſuchung überflüßig, und wenn man ihn nicht wiſſe, unmöglich. Die angebornen Begriffe ſind vor dem Selbſtdenken dunkel und unentwickelt; ſie entwickeln und zum Bewußtſein bringen, heißt unterſuchen, das einzige Mittel, Wiſſenſchaft und Erkenntniß zu erlangen [5]).

Dieſe angebornen und reinen Begriffe gehören nicht der Sinnlichkeit, ſondern dem reinen Verſtande an. Denn die Sinnlichkeit bekommt nur Eindrücke durch das Afficiertwerden, und die Vorſtellungen, welche daraus entſtehen, ſind gerade das Gegentheil von den angebornen. Es ſcheint, als wenn Plato den Inbegriff von dieſen Begriffen νους und φρονησις nenne. Aus folgenden Gründen wird dieſes wahrſcheinlich. Erſtlich ſagt er, die Wahrheit werde durch die Vernunft (νους) erkannt [6]). Unter Wahrheit verſtehet aber Plato das objektive Sein, die Prädicate, welche den Dingen an ſich zukommen; und dieſe werden eben durch die angebornen Begriffe erkannt. Zweitens. Er giebt zwei Quellen oder Vermögen für die Erkenntniß an, Erfahrung und Vernunft (εμπειρια, φρονησις) [7]). Die Erfahrung begreift alſo alle

5) Meno S. 350, 351.

6) de republ. VI. S. 119.

7) de republica IX. S. 260. τινι χρη κρινεσθαι τα μελλοντα καλως κριθησεσθαι· αρ' ουκ εμπειρια τε και φρονησει και λογω; Durch λογος wird hier keine beſondere Erkenntnißquelle verſtanden, ſondern nur das analytiſche Vermögen des Verſtandes, die Vorſtellungen der Sinnlichkeit und der reinen

Vorstellungen, die empirischen Ursprungs sind; die reine Vernunft, alle nicht sinnliche, die angebornen.

Da die angebornen Begriffe nicht auf die Art gegeben werden, wie die sinnlichen, so können sie auch nicht durch Empfänglichkeit, sondern durch Selbstthätigkeit des Gemüthes entwickelt und zum Bewußtsein gebracht werden, d. h. durch das Denken. Denn weil sie schon in dem Vermögen des Verstandes gebildet, wiewohl ohne Bewußtsein angetroffen werden, so kommen sie nur allein durch die Thätigkeit des Verstandes zum Vorschein. Es wird ihm kein Stoff von Außen gegeben, den er verbinden muß, sondern er findet ihn schon in sich selbst, und erzeugt daraus durch seine Thätigkeit Begriffe. Hieraus wird man die Ausdrücke, wodurch Plato diese Art des Denkens bezeichnet, von selbst verstehen: durch und mit der Seele selbst untersuchen oder betrachten (αυτη τη ψυχη σκεψαι); die Seele betrachtet unabhängig von andern durch sich selbst (αυτη δι' αυτης ψυχη επισκοπει); durch uns selbst erkennen (δι' ημων αυτων γνωναι); die Seele denkt die Dinge an sich durch sich selbst (νοησει αυτη καθ' αυτην αυτο καθ' αυτο των οντων); rein denken und erkennen (καθαρως γνωναι, ειδεναι). Auch die Wörter λογιζεσθαι, φρονειν, νοειν, διαλεγεσθαι werden im engern Sinne gebraucht, um dieses Denken anzuzeigen. Alle diese Ausdrücke geben das Resultat: Reines Denken heißt, ohne sinnlichen Stoff Begriffe

reinen Vernunft auf deutliche Begriffe zurückzuführen. Daher sagt er S. 262. die λογοι wären das Organon, wodurch geurtheilet würde. Ungeachtet mancher Verschiedenheiten findet man doch, was diesen Punkt betrifft, eine gewisse Uebereinstimmung zwischen der Philosophie des Plato und des Aristoteles. Denn auch dieser siehet den νους als den Inbegriff von den höchsten Begriffen an, von denen sich weiter kein Grund angeben läßt. Man vergleiche Eth. Nicom. l. VI. c. 6, 8. und X. 7.

Digitized by Google

Begriffe erzeugen, und zu einem Ganzen verbinden [8]). Die deutlichen Begriffe und Urtheile, in welche die angebornen Begriffe aufgelöset werden, heißen überhaupt λογοι [9]).

Der Verstand kann diese reinen Begriffe auf eine gedoppelte Art bearbeiten. Er gehet von ihnen entweder zu den Folgen, oder zu den Principen über. In dem ersten Falle werden diese Begriffe als Principe gedacht oder vorausgesezt; alles, was sich aus ihnen ergiebt, wird mit Hülfe der Anschauung (oder der Konstruktion der Begriffe) entwickelt. Ein Ganzes dieser Erkenntnisse giebt zwar reine, aber keine strenge Wissenschaft, weil es an einem Princip fehlt. Plato nennt sie διανοια, welches man eine Wissenschaft des reinen Verstandes übersetzen könnte. Die Mathematik macht ihr Gebiet aus [10]). In dem zweiten Fall betrachtet der Verstand die Voraussetzungen nicht als Principe, sondern als eben so viele Bedingungen, um das zu erkennen, was nichts weiter voraussezt, d. h. die obersten Principe, das Unbedingte, Absolute, und leitet sodann alles aus diesen Principen ab; alles dieses geschiehet durch Begriffe, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen. Ein Ganzes dieser Erkenntnisse ist dem Plato strenge Wissenschaft (επιστημη)

8) Phaedo S. 147, 148, 151, 152, 189. Theaet. S. 142. Phaedo S. 148. ὁταν μαλιστα αυτη καθ' αὑτην γιγνηται, εωσα χαιρειν το σωμα, και καθοσον δυνατον μη κοινωνουσα αυτω μηδ' ἁπτομενη, ορεγηται τε οντος. Philebus S. 303, 304. de Repubi. VI. S. 124. VII. S. 163.

9) de republ. IX. S. 261.

10) de republica VI. S. 122. τοις τοτε τιμηθεισιν (νοητοις) ὡς εικοσι χρωμενη ψυχη, ζητειν αναγκαζεται εξ ὑποθεσεων, ουκ επ' αρχην πορευομενη, αλλ' επι τελευτην. S. 125. l. VII. S. 166.

oder Wissenschaft der reinen Vernunft [11]). Denn eben darin bestehet der wesentliche Charakter der Vernunft, daß sie das, was in aller Rücksicht Einerlei und Unveränderlich ist, (das Absolute) denket [12]).

Von diesen reinen angebornen Begriffen unterscheidet Plato zwei Arten, die mathematischen und die Begriffe der reinen Vernunft. Die mathematischen haben mit den letztern dieses gemein, daß sie rein und angeboren, und deswegen ewig und unveränderlich sind, so wie die Gegenstände, die dadurch gedacht werden; sie unterscheiden sich aber wiederum dadurch, daß es von einem Gegenstand mehrere vollkommen ähnliche Begriffe giebt; oder mit andern Worten ein mathematischer Begriff, z. B. Cirkel, enthält eine Syntheſis des Mannichfaltigen, die mehrmals rein dargestellt oder konstruiret werden kann, und es wird durch ihn eine unendliche Zahl von Gegenständen bestimmt, welche vollkommen ähnlich sind. Durch einen Vernunftbegriff (ειδος) hingegen wird nur ein einziger Gegenstand bestimmt [13]). Es war eine sehr wichtige Entdeckung, welche Plato hier machte, daß die mathematischen und die Begriffe der reinen Vernunft nicht sinnlichen Ursprungs sind, und daß sie sich durch

11) de republica VI. S. 122. το δ'αυ ἑτερον το ἐπ' αρχην ανυποθετον, ἐξ ὑποθεσεως ιων, και ανευ των περι εκεινο εικονων, αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. S. 124. l. VII. S. 166.

12) Sophista S. 266.

13) Aristotel. Metaphys. I, 6. ετι δε παρα τα αιϛητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φησι μεταξυ, διαφεροντα των μεν αιϛητων, τω αϊδια και ακινητα ειναι, των τε ειδων, τω τα μεν πολλ' αττα ὁμοια ειναι· το δε ειδος αυτο ἑν ἑκατον μονον. Anstatt der gewöhnlichen Lesart φασι habe ich φησι geſetzt. Denn Aristoteles redet hier, wie der ganze Zusammenhang lehret, von der Philoſophie des Plato, nicht der Pythagoräer.

durch die Vielheit und Einzelheit, wenn ich mich so ausdrücken darf, unterscheiden, ein Unterschied, welcher durch die kritische Philosophie erst seine bestimmte Bedeutung erhalten hat, und aus seinem einzigen Grunde, dem Vorstellungsvermögen, abgeleitet worden ist. Ob er über den Grund dieses Unterschiedes nachgedacht, und ob er zur Erklärung desselben zwei verschiedene Vermögen angenommen habe, davon findet sich keine ausdrückliche und bestimmte Aeußerung. Aber wahrscheinlich ist es, daß er die mathematischen Begriffe dem Vermögen, welches er διανοια nennt, die andern aber dem νους, der Vernunft beigeleget habe. Aus folgenden Gründen glaube ich dieses folgern zu können. Διανοια ist in der oben angeführten Bedeutung die reine Erkenntniß oder Wissenschaft des Bedingten; επιστημη die reine Wissenschaft des Unbedingten. Die mathematischen Begriffe sind von der Art, daß durch sie eine unendliche Zahl von Gegenständen bestimmt werden, welche vollkommen ähnlich sind, weil sie Verbindungen des Mannichfaltigen der reinen Anschauung sind. In diesem Umstande scheint eben Plato das Bedingtsein der mathematischen Begriffe gesezt zu haben. Das Unbedingte kann nur einzig sein, es ist die einzige Bedingung des Bedingten. Dieses wird nur bei dem Denken der Vernunft angetroffen, wo ein einziger Begriff der Gattung die gemeinschaftlichen Merkmale der Arten und Individuen, oder in der Platonischen Sprache, das Wesen enthält. Die mathematischen Begriffe sind die Wirkungen der produktiven Einbildungskraft. Ihr Stoff ist das Mannichfaltige der Formen der Sinnlichkeit, welches unendlich ist. Die Verbindung desselben durch den Verstand ist die Bedingung der Einheit dieser Vorstellungen. Daher sind die Produkte selbst bedingt; da hingegen die Vernunftbegriffe (ειδη) die Formen, die Verbindungsarten des Mannichfaltigen der Begriffe, und in dieser Eigenschaft selbst unbedingt sind.

Diese

Diese reinen Begriffe der Vernunft, welche das Unveränderliche, Absolute und Nothwendige enthalten, die obersten Gattungsbegriffe aller Dinge, sind die Ideen, welche in der Platonischen Philosophie schon deswegen von der größten Wichtigkeit sind, weil sie die Grundlage von seinem ganzen philosophischen Gebäude ausmachen. Und von der Zeit an, da die Platonische Philosophie bekannt wurde, bis auf unsere Zeiten, waren sie immer ein Gegenstand der Untersuchungen und der Streitigkeiten. Die Frage, ob es Ideen gebe, was sie seien, was sich Plato unter ihnen gedacht habe, beschäftigte eine so große Anzahl von Denkern und Gelehrten, daß sie auch in dieser Rücksicht Aufmerksamkeit verdienen. Verschiedene einander entgegengesezte Erklärungsarten sind von Zeit zu Zeit bekannt gemacht worden; sie fanden Vertheidiger und Bestreiter, aber noch keine hat den einstimmigen Beifall aller Denker erhalten. Das ist, wie ich glaube, Beweises genug, daß die Ideenlehre noch nicht von allen Seiten betrachtet und untersucht worden ist; daß noch viele Dunkelheiten und Schwierigkeiten wegzuräumen sind; daß es verschiedene Gesichtspunkte giebt, aus welchen sie betrachtet werden kann, und daß es noch nicht ausgemacht ist, welches der wahre und richtige von dem Plato gewählte ist. Kurz es ist einleuchtend, daß eine vollständige Untersuchung über die Ideen des Plato durch alle bisherige Arbeiten der Denker und Gelehrten noch keinesweges überflüßig oder entbehrlich gemacht worden ist.

Die Menge von Schriften, welche über diesen Gegenstand der Platonischen Philosophie zum Vorschein gekommen sind; die Verschiedenheit von Wegen, welche berufene und unberufene Ausleger gewählt haben, um die Ideen zu erklären, und die Dunkelheit, welche sie umhüllet, aufzuhellen, kann nur dazu dienen, die Schwierigkeiten zu vermehren, und den einzigen wahren Gesichtspunkt aus den Augen zu rücken. Es ist möglich,

daß

daß jede von den verschiedenen Erklärungsarten einige Gründe für sich hat, daß sie aber neben dem Wahren, das sie enthält, einen starken Zusatz von Falschen hat; ja es ist mehr als möglich, indem man auf diese Art nur allein einen befriedigenden Grund von der Verschiedenheit der Erklärungen angeben kann. Allein so lange es nur allein diese entgegengesezten Erklärungsarten giebt, so lange ist es durch sie allein nicht möglich, das Wahre auszumitteln, und den Scheidepunkt zu treffen, wo die eine anfängt, richtig oder unrichtig zu werden. Denn jede derselben ist auf Gründe gestüzt, welche aus der Platonischen Philosophie hergenommen sind; und die Stellen, auf welche man sich beruft, werden von dem einen auf diese, von dem andern wieder auf eine andere Weise erkläret. Welche Gründe und Auslegungen die ächten und richtigen sind, läßt sich durch keine der entgegengesezten Erklärungen bestimmen.

Diese Gründe bestimmten mich bei der Untersuchung über die Ideen des Plato meinen eignen Weg zu wählen, ohne mich durch die Rücksicht auf die bisherigen Erklärungen verleiten zu lassen, einen zu ergreifen, der für mich ein Abweg werden könnte. Das allersicherste Mittel ist, dacht' ich, keinem andern Führer als dem Plato zu folgen, und aus seinen Schriften den Stoff zu der folgenden Theorie der Ideen zu nehmen. Läßt sich auf diesem Wege allein ausmachen, was er unter Ideen gedacht, und wie er sich dieselben vorgestellt hat, so wird diese Darstellung der Ideenlehre nicht allein die gegründete Vermuthung für sich haben, daß sie die einzige richtige ist, sondern auch zu einem sichern Maßstabe dienen, um das Wahre und Falsche in allen andern Erklärungsarten zu prüfen und zu unterscheiden.

Ich glaube diesen einzigen richtigen Weg getroffen zu haben. In wiefern ich mich in dieser Ueberzeugung nicht getäuscht habe, wird das Urtheil meiner Leser und kompetenter Richter entscheiden, wenn sie mit mir in der

fol-

folgenden Abhandlung, zu welcher ich mir durch die vorhergehende Untersuchung den Weg gebahnt habe, den nehmlichen Weg zurückgelegt haben. Wenn er einigen zu langwierig oder zu mühsam scheinen sollte, so darf ich auf der andern Seite hoffen, daß man die Wichtigkeit des Gegenstandes und die Schwierigkeit der Untersuchung, die durch mehrere versuchte Wege verwickelter geworden ist, nicht aus der Acht lassen wird. Vielleicht wird auch das Resultat, welches sich auf keinem andern Wege so sicher ausmitteln ließ, die Leser mit der Länge desselben aussöhnen.

Ueber die Ideen des Plato.

Die Ideen haben bei dem Plato einen doppelten Charakter, einen logischen und einen metaphysischen. Aus dem ersten betrachtet sind sie die Principe oder Grundsätze der Wissenschaft; aus dem zweiten die Principe der Dinge selbst. Sie müssen also aus einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet werden. Es giebt eine Verschiedenheit, aber auch einen Zusammenhang zwischen beiden Gesichtspunkten. Aus der Vernachläßigung der Rücksicht auf einen oder den andern von diesen Gesichtspunkten, oder auf ihr bestimmtes Verhältniß, lassen sich alle abweichende Erklärungen befriedigend ableiten. Dieses wird der Hauptgegenstand dieser Abhandlung sein.

Alles kommt hier darauf an, daß wir den gedoppelten Gesichtspunkt des Plato so bestimmt als möglich fassen, und daß wir diese Kenntniß aus den zuverläßigsten Quellen, das heißt, aus seinen eignen Schriften nehmen. Und dazu finden wir auch in der That so viel Data, als wir verlangen können, wenn wir nur die rechte Methode wählen, um sie aufzusuchen und sie zu benutzen.

Zu diesen Materialien rechne ich folgendes. In dem Sophisten entwirft Plato die Grundlinie von zwei entgegengesezten Systemen, dem Materialistischen und Spiritua-

tualistischen. Die Anhänger von dem ersten behaupteten, alle existirende Dinge seien nur Körper, die lezten, es gebe nichts als Noumena (νοητα), oder die Dinge seien nur insofern wirklich, als sie gedacht werden. Beide Systeme verwirft Plato, und er erwähnt eines dritten, welches von beiden verschieden, das was in beiden wahr ist, enthalte[14]). Er giebt uns von diesem dritten keine charakteristischen Merkmale an, ob er gleich durch Winke zu verstehen giebt, daß es in seinen Augen das einzig richtige sei. Hieraus folgt, daß es schon vor dem Plato eine Philosophie gab, welche mit seiner darin übereinstimmte, daß sie alles aus Ideen herleitete; aber auf der andern Seite auch wiederum von derselben unterschieden war. Durch die Auffindung dieser Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten muß es sich ergeben, in welchem Sinne Plato die Ideen nahm, und in wiefern er sie zum Fundament seiner ganzen Philosophie machte.

Zweitens. In dem Philebus sagt er über die Ideen im Allgemeinen etwas, wiewohl sehr kurz. Er deutet durch Winke auf verschiedene Erklärungsarten von dem Einen und Vielen, oder Theorien über das Verhältniß des Sinnlichen zu dem Uebersinnlichen, und sagt, nur eine von diesen sei die richtige, die von allen Seiten mit sich selbst einstimmig, alles befriedigend erkläre, da hingegen die andern mit unzähligen Ungereimtheiten und Schwierigkeiten zu kämpfen hätten. Welches diese verschiedenen Theorien sind, und worin das Eigenthümliche der Einen bestehet, wird nicht weiter bestimmt. Diese Frage läßt sich vielleicht aus seinem Parmenides beantworten, in welchem er verschiedene Vorstellungsarten über die Ideen anführet, und die Widersprüche und Schwierigkeiten, welche bei ihnen möglich sind, darstellet. Es muß, sage ich, aus der Vergleichung dieser Stellen in dem Philebus und Parmenides entschieden wer-

14) Sophista S. 259—266. Theaet. S. 77.

werden, welche Theorie von den Ideen Plato als die richtige annahm, und was er sich eigentlich unter den Ideen dachte, und von welchem Gesichtspunkte er ausging; oder es läßt sich dieses gar nicht ausmachen. Dieser Weg verspricht uns schon aus dem Umstande die gesuchten Resultate, weil er der einzige ist, welchen noch kein Forscher der Platonischen Philosophie versucht hat. Um diese Vergleichung desto sicherer anstellen zu können, wollen wir erst den Plato selbst sprechen lassen, und die Data aus dem Philebus sowohl als aus dem Parmenides sammlen.

In dem Philebus wird die Frage untersucht, worin das höchste Gut bestehe, ob in einem Gefühl der Lust oder in dem Denken. Da es aber mehrere Arten des Vergnügens und des Denkens giebt, welche ihrer Verschiedenheiten ungeachtet, doch alle unter einem höchsten Geschlecht stehen, so führet dieses den Plato auf einen schon lange bekannten Satz, welcher lange Zeit, vorzüglich damals, viel Aufsehen gemacht hatte, nehmlich Eins sei Vieles, und Vieles sei Eins [15]).

Sokrates. Wir wollen uns durch gegenseitige Erklärungen über einen Satz vereinigen.

Protarchus. Ueber welchen?

Sokr. Es ist ein Satz, welcher einige Menschen zuweilen mit oder ohne Willen in die größte Verlegenheit sezt.

Protarchus. Du mußt dich deutlicher erklären.

Sokr. Ein Satz, der sehr wunderbar klingt, auf den wir in unserer Untersuchung von selbst stoßen werden, nehmlich, Eins sei Vieles, und Vieles sei Eins. Eine Behauptung, die sich leicht bestreiten läßt, man nehme das eine oder das andere an.

Protarchus. Meinst du etwa diejenigen, welche behaupten, ich Protarchus sei von Natur ein Subjekt, und

15) Philebus S. 215 seq.

und viele einander entgegengesetzte Subjekte, z. B. der große und kleine, der schwere und leichte Protarchus?

Sokrates. Nein. Denn was du da sagst, ist das bekannteste und begreiflichste von den wundervollen Geheimnissen des Eins und des Vielen. Alle Denker sind auch schon beinahe ohne Ausnahme darin übereingekommen, daß jener Satz in diesem Sinne, kindisch und allzuplatt sei, als daß er bei dem Denker Schwierigkeiten erregen, oder Aufmerksamkeit verdienen sollte. Es macht sich auch keiner einer Lächerlichkeit schuldig, wenn er die Glieder eines Menschen aufzählet, und seine Bestandtheile in einzelne Vorstellungen auflöset, und alles dieses wieder in die Einheit des Objektes vereiniget, und saget, das ist jener Mensch. Es ist keine Ungereimtheit, wenn er in diesem Sinne behauptet, Eins ist Vieles, und das Viele ist wieder nur Eins.

Protarchus. Was ist es denn sonst, welches in Rücksicht dieses Satzes, wie du sagst, noch nicht so bekannt, und worüber man noch nicht so allgemein einverstanden ist?

Sokrates. Wenn einer nicht von entstehenden und vergänglichen Dingen, wie wir jetzo thaten, die Einheit behauptet; denn hier wird sie zugestanden, und sie ist keinem Streit unterworfen. Im Gegentheil, wenn einer einen Menschen, einen Ochsen, ein Schönes, ein Gutes zu erhärten suchet; diese Einheiten, sage ich, machen dem Denker zu schaffen; hier erheben sich Streitigkeiten und Zweifel über verschiedene mögliche Vorstellungsarten.

Protarch. In wiefern?

Sokrates. Einmal ob man die wirkliche Realität dieser Einheiten annehmen muß. Zweitens wie dieselben gedacht werden müssen, da jede

dieser Einheiten immer die nehmliche, unveränderlich, weder eines Entstehens noch eines Aufhörens fähig ist, und doch dabei etwas Reales sein soll. Endlich wie man sich diese Einheit in den Individuen, die entstehen und der Zahl nach unendlich sind, denken soll; ob jede Einheit in jenen zertheilt und dadurch zur Vielheit werde, oder ob sie als ein Ganzes außer sich gesezt sei, welches leztere so unmöglich scheint, als etwas, daß nehmlich Ein und eben dasselbe in dem Einen zugleich und in den Vielen Individuum sei *). Dieses ist es, nicht jenes, welches in alle mögliche Schwierigkeiten verwickelt, wenn es nicht gehörig bestimmt wird, durch genaue Bestimmung hingegen die größte Einhelligkeit verspricht.

Protarchus. Wir werden uns also wohl zuerst damit beschäftigen müssen, dieses auszumachen.

Sokrates. So denke ich zum wenigsten. Wovon werden wir aber in dieser so strittigen, so mannigfaltigen Zweifeln ausgesezten Sache ausgehen müssen? Vielleicht von dem Gedanken?

Protarchus. Von welchem?

Sokrates. Wir behaupten, daß die Einheit und Vielheit (der unter einem Begriff enthaltenen Objekte)

*) Hr. Hofrath Schütz, der durch seinen kritischen Scharfsinn und Gelehrsamkeit so viele Stellen in dem Plato glücklich verbessert hat, behauptet in einem Programm (Jena 1791. Lectionum Platonicarum Partic. III.), daß hier nicht von dreien, sondern nur von zweien Problemen die Rede sei: ob nehmlich diese Einheiten Realität haben, und zweitens wie sie in den Individuen sind. Meiner Ueberzeugung nach sind aber wirklich die Probleme ausdrücklich angegeben, ob, was und wie sie in den Individuen sind; und der Text unterscheidet diese drei verschiedenen Fragen hinlänglich durch die Partikeln πρωτον, ειτα, μετα δε τουτο, daß man die erste und zweite nicht in eine vereinigen kann.

Digitized by Google

Objekte) bei allen Produkten des Verstandes, bei allem was gedacht worden und noch gedacht wird, jederzeit anzutreffen ist. Es ist das ein Faktum, welches nicht etwa einmal in der Zeit angefangen hat, oder aufhören wird; sondern es ist eine ewige unveränderliche Eigenschaft des Denkens und der Produkte des Verstandes in uns. Ein Jüngling, der sie zuerst wahrnimmt, freut sich darüber, als über einen gefundenen Schatz von Weisheit, und vor innigem Entzücken nimmt er begierig an allen Untersuchungen Theil. Bald richtet er seine Aufmerksamkeit auf Individuen, und bringt sie unter Einheit, bald entwickelt er die Einheit wieder in die Vielheit der Individuen. Hierdurch sezt er sich selbst zuerst am meisten in Verlegenheit; dann aber auch alle, die ihm nahe kommen. Und dabei schont er weder seines Vaters noch seiner Mutter, noch der übrigen Zuhörer, und überhaupt keines Menschen; auch sogar dem Ausländer würde es nicht besser gehen, wenn er nur einen Dollmetscher hätte.

Protarchus. Siehest du nicht, Sokrates, die große Anzahl von Jünglingen, welche hier sind? Fürchtest du nicht, von ihnen zugleich mit dem Philebus angegriffen zu werden, wenn du ihrer so spottest? Unterdessen (denn wir haben dich verstanden) wünschen wir dir den guten Willen, uns die Möglichkeit zu zeigen, wenn es eine giebt, dieser Schwierigkeit auszuweichen, ohne uns in die Untersuchung einzulassen, oder einen bessern Weg ausfindig zu machen, der uns zu unserm Ziele führen kann. Mit möglichster Aufmerksamkeit werden wir dir nachdenken.

Sokrates. In der That es ist der einzige und der beste Weg, der sich hier denken läßt. Ich liebte ihn immer vorzüglich, ob er mich gleich schon oft im

Stiche gelassen, und die gehofte Auflösung und Belehrung nicht gewähret hat.

Protarchus. Sage uns nur, worin bestehet diese Methode?

Sokrates. Mit Worten ist sie leicht zu beschreiben, aber sie anzuwenden kostet viel Mühe; denn alles, was auf Wissenschaft Anspruch macht, ist durch sie entdeckt worden. Ich bitte mir deine Aufmerksamkeit aus.

Protarchus. Nur heraus damit.

Sokrates. Sie ist, wie es scheinet, ein Geschenk der Götter an die Menschen. Wo sie nicht etwa ein Prometheus zugleich mit dem glänzendsten Lichte ihnen entwendet hat. Unsere bessern Vorfahren, die mit den Göttern in näherer Verbindung waren, haben uns zum wenigsten diese Tradition hinterlassen, daß alles, was man nur je als existirend denken kann, aus Einem und Vielen bestehe, und daß mit diesen Unendlichkeit und Begränzung wesentlich verbunden sei. Aus dieser Weltbildung folge also, daß wir bei jeder Untersuchung von jedem Objekte eine Idee aufsuchen müssen; denn sie müsse in dem Begriff desselben gefunden werden. Wenn diese gefunden sei, so müsse man untersuchen, ob nicht etwa zwei oder drei oder eine andere bestimmte Anzahl von Ideen angetroffen werde. Auf diese Art müsse auch jede von diesen Ideen (von diesen Einheiten) untersucht werden, bis man das ursprüngliche Eins erkannt, und nicht nur eingesehen habe, daß es Eins und unendliche Vielheit sei, sondern auch bestimmt, wie viel Arten es enthalte. Man dürfe nicht eher die Idee des Unendlichen auf die Individuen anwenden, bis man die Anzahl von möglichen Arten zwischen dem Unendlichen und der Einheit begriffen habe; dann erst sei es möglich, die Idee des Einen bis

zu

zu der unendlichen Zahl der Individuen zu verfolgen. Dieß ist die bestimmte Art und Weise, die uns die Götter gegeben haben, etwas zu untersuchen, zu lernen und zu lehren. Die Weisen aber unserer Zeit sind zu eilfertig und kurz, um den ursprünglichen Gattungsbegriff, gleich viel welchen, zu bekommen *), und gehen sogleich zu den Individuen über, ohne die in der Mitte befindlichen Begriffe von den Arten erkannt zu haben. Hier sind die Gränzen der logischen und sophistischen Methode zu disputiren.

Protarchus. Einiges habe ich verstanden; vieles aber bedarf für mich noch eine faßlichere Aufklärung.

Sokrates. Ein Beispiel aus der Grammatik, die du gelernt hast, wird es dir deutlicher machen.

Protarchus. Wie?

Sokrates. Es giebt bei allen Menschen eine unendliche Anzahl von Sprachlauten, alle haben aber das gemein, daß sie ein Laut sind, der durch den Mund hervorgebracht wird. (Es giebt nur eine Gattung)

Protarchus. So ist es.

Sokrates. Aber nicht deswegen, weil wir wissen, daß die Sprachlaute der Zahl nach unendlich, noch daß sie Eins sind, erhalten wir Wissenschaft und Kunde der Grammatik, sondern nur dadurch, daß wir die Arten der Zahl und der Beschaffenheit nach erkennen.

Protarchus. Sehr wahr.

Sokrates. Auf eben diese Weise entstehet die Wissenschaft der Töne in der Musik.

Protarchus. Wie?

*) Nach Hrn. Hofrath Schütz Verbesserung, welcher liest: αἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μὲν ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλῷ ῥᾷττον καὶ βραχυτέρων ποιοῦσι τὸ δεόντος.

Sokrates. Auch in dieser Wissenschaft giebt es nur einen Ton.

Protarchus. Es kann nicht anders sein.

Sokrates. Er ist aber bald tief, bald hoch, bald gemischt. Nicht wahr?

Protarchus. Ja.

Sokrates. Die Unwissenheit in diesen Elementen würde dich zwar ganz und gar untauglich zu dieser Wissenschaft machen; aber wenn du sie weißt, so hast du noch keine wissenschaftliche Kenntniß der Musik.

Protarchus. Du hast Recht.

Sokrates. Aber dann, wenn du bestimmt erkennest, welche Intervallen (Arten) der Stimme es giebt in Ansehung der Tiefe und Höhe, und zwar wie viel und von welcher Beschaffenheit; wenn du die Gränzen dieser Arten erkennest, und was für Verbindungen daraus entstehen (welche unsere Vorfahren Harmonien genannt haben), wenn du, sage ich, das alles in deutliche Begriffe gefaßt hast, dann erlangst du eine wissenschaftliche Erkenntniß von diesen so wie von allen andern Gegenständen. Die Kenntniß der Individuen und der Vielheit allein macht dich zu keinem Denker, und benimmt deinen Kenntnissen allen Werth; denn es fehlt dir alsdann an deutlichen und bestimmten Begriffen. —

Ehe wir die Resultate vorlegen, welche sich aus dieser Stelle ergeben, wollen wir noch gleich das zweite Stück aus dem Parmenides übersetzen. Zeno hatte in einer Gesellschaft, in welcher sich unter andern Parmenides und Sokrates befand, eine philosophische Abhandlung vorgelesen, in welcher er zu beweisen suchte, es sei nicht möglich, daß mehrere Substanzen (πολλα) existirten. Sokrates ließ sich noch einmal den Hauptgedan-

danken des ganzen Aufsatzes sagen, und nun begann folgende Unterredung [16]).

Sokrates. Du behauptest also, Zeno, wenn es mehrere Substanzen gebe, so müßten sie sowohl ähnlich als unähnlich sein. Das sei aber unmöglich. Denn weder das Unähnliche könne ähnlich, noch das Aehnliche unähnlich sein. Ist das deine Behauptung?

Zeno. Ja.

Sokrates. Also folgerst du, wenn es widersprechend ist, daß das Unähnliche ähnlich, oder das Aehnliche unähnlich sei, so könne es unmöglich viele Substanzen geben. Das ist also der Zweck und der Gegenstand deiner Abhandlungen, durch alle mögliche Gründe die Realität vieler Substanzen zu bestreiten? Jede deiner Abhandlungen liefert davon einen andern Grund. Und du bist überzeugt, so viele verschiedene Gründe gegen diese Realität aufgestellt zu haben, als du Schriften verfertiget hast. Sind das deine Gedanken, oder habe ich dich nicht recht verstanden?

Zeno. Nein. Du hast den Sinn der ganzen Schrift sehr treffend gefaßt.

Sokrates. Ich sehe wohl, lieber Parmenides, daß unser Zeno hier nicht allein durch alle mögliche Freundschaftserweisungen, sondern auch durch diese Schrift deine Gunst gewinnen will. Er hatte dabei zwar eben den Plan und Zweck, als du bei deinem Werke, weil er aber eine andere Darstellung wählte, so wollte er uns täuschen und glaubend machen, er handele von etwas ganz andern. Denn du behauptest in deinen Gedichten, das Universum sei Eins, und leitest das Resultat mit viel

16) Parmenides S. 71—90.

Scharfſinn aus vielen Gründen ab. Zeno aber behauptet, es gebe nicht viele Subſtanzen, und führet zu dem Ende ſehr viele und mächtige Gründe auf. Indem alſo der eine ſagt, es exiſtirt nur Eins, der andere, es exiſtiret nicht Vieles, und zwar ſo, daß es ſcheint, keiner habe das nehmliche ſagen wollen, ſo muß man faſt denken, ihr habt beide eure Schrift nicht für ſolche Leſer, als wir ſind, berechnet.

Zeno. Du haſt zwar Recht, Sokrates; aber die Abſicht meiner Abhandlung haſt du doch nicht ganz richtig gefaßt, ſo unverdroſſen und ſcharfblickend du auch der Spur der Gedanken, nach Art der Spartaniſchen Windſpiele nachgeheſt. Einmal vergißeſt du, daß dieſe Schrift nicht deswegen in einem ſo hohen Tone ſpricht, um den Inhalt der Gedanken vor den Menſchen zu verbergen, als wann ſie ſo etwas Großes im Schilde führten. Was du ſageſt, iſt nur eine zufällige Folge. In der That iſt ſie aber eine Vertheidigung der Parmenidiſchen Behauptung, daß nur Eins exiſtiret, und gegen diejenigen gerichtet, welche meinen Freund deswegen lächerlich machen, als wenn aus jenem Satze viele Ungereimtheiten und Widerſprüche folgten. Hier werden ſie mit baarer Münze und mit Intereſſen bezahlet. Der Zweck der Abhandlung iſt, zu zeigen, daß aus der Vorausſetzung, es exiſtiren viele Subſtanzen, weit mehrere und größere Ungereimtheiten folgen, als aus der, nur eine Subſtanz exiſtiret, wenn man die Sache mit aller Strenge erörtert. In meiner Jugend ſezte ich dieſe Abhandlung auf, weil ich Vergnügen an Streitigkeiten fand, und ſie wurde mir ohne mein Wiſſen entwendet. Es ſtand alſo nicht einmal bei mir, zu überlegen, ob ich ſie bekannt machen ſollte oder nicht. Dieſe Thatſachen waren

waren dir nicht bekannt, und du glaubtest deshalb, ich habe sie in meinem Alter aus Stolz und Anmaßung geschrieben. Uebrigens hast du die Sache nicht übel getroffen.

Sokrates. Ich bin mit deiner Erklärung zufrieden, und überzeugt, daß die Umstände wirklich so sind. Wie aber? Bist du nicht überzeugt, daß es einen Begriff an und für sich (einen abstrakten) giebt von dem was Aehnlichkeit, und von dem Gegentheil, was Unähnlichkeit ist? Daß ich und du und alle andere Dinge, welche wir die Vielen, (τα πολλα, die konkreten Dinge) nennen, an diesen zwei verschiedenen Begriffen Antheil nehmen? Daß diejenigen Dinge, welche an der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit Antheil nehmen, eben dadurch, und in so ferne sie Theil nehmen, ähnlich und unähnlich werden, und in so fern sie an beiden Theil haben, beides sowohl ähnlich als unähnlich sind; daß es endlich kein Wunder, kein Widerspruch ist, wenn ein und das nehmliche Ding durch die Theilnahme an zwei entgegengesezten Begriffen, ähnlich und unähnlich ist? Freilich wäre es etwas Abentheuerliches, wenn jemand behauptete, das an sich Aehnliche werde unähnlich, oder das an sich Unähnliche könnte ähnlich sein: aber zu behaupten, daß einem und dem nehmlichen Dinge, in so fern es an zwei entgegen gesezten Begriffen Theil nimmt, auch beide Prädicate zukommen, das scheint mir keine Ungereimtheit zu sein. Eben so dürfen wir es uns nicht befremden lassen, wenn Jemand alle Dinge für Eins, in so fern sie an dem Begriff des Einen, und für Vieles erklärt, in so fern sie an dem Begriff der Vielheit Theil nehmen; aber befremdend würde es sein, das Eins an sich für Vielheit, und die Vielheit an sich für Einheit zu halten. Und so ist es mit allen

Dingen. Es ist ungereimt, anzunehmen, daß in den Gattungen und Arten für sich betrachtet, die entgegen gesezten Merkmale enthalten sind. Dürfen wir es aber als ein Wunder anstaunen, wenn jemand behauptet: Ich sei Eins und Vieles? Das leztere nehmlich in der Rücksicht, in so fern die Theile der linken Seite verschieden sind von denen der rechten, das Vordere nicht das Hintere, und das Obere nicht das Untere ist — das heißt es, wenn man sagt, ich habe an der Vielheit Theil: — Eins aber bin ich, wird er sagen, in so fern von den Sieben, aus welchen diese Gesellschaft bestehet, ich Einer bin, ein Mensch, und also an einer Einheit Theil habe. Er hat also in beiden Rücksichten ganz Recht. Wenn also Jemand diese und andere Dinge, z. B. Steine, Bäume Eins und Vieles nennet, so werden wir sagen, er erkläret sie für Eins und Vieles, nicht aber, daß er das Eins zum Vielen, und das Viele zu dem Einen mache; und wir müssen gestehen, daß er nichts Abentheuerliches behauptet, sondern etwas, was alle Menschen eingestehen. Sollte aber Jemand diese Begriffe, deren ich jezt erwähnte, z. B. Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Einheit, Vielheit, Ruhe, Bewegung u. s. f. von allem andern absondern (sie abstrakt denken), und es für möglich halten, sie an und für sich mit einander zu verbinden, und den einen als in dem andern enthalten, abzusondern; so würde ich ihn in der That als einen Wundermann anstaunen. Du hast zwar, lieber Zeno, meiner Meinung nach, deine Behauptung mit aller möglichen Kraft und Stärke abgehandelt; unterdessen würde es mir doch weit mehr Vergnügen machen, wenn ein Denker zeigen könnte, wie diese Schwierigkeit, die ihr an den Gegenständen der Erfahrung dargestellt habt,

auch

auch in den abstrakten Begriffen, an den blos denkbaren Gegenständen anzutreffen sei. [17]).

Parmenides. Es ist unmöglich, dich, lieber Sokrates, nicht zu bewundern und hochzuschätzen, wegen deines rastlosen Bestrebens zum Selbstdenken und zum Nachforschen. Doch sage mir, ob das deine eigne Unterscheidung ist, daß du die abstrakten Gattungsbegriffe und diejenigen Gegenstände, welche an ihnen Theil haben, absonderst, und ob du glaubst, daß die Aehnlichkeit an sich, an der wir Theil haben, Etwas sei, so wie die Einheit, Vielheit und die übrigen Begriffe?

Sokrates. Mir scheint es wirklich so.

Parmenides. Nimmst du dieses auch von dem Begriff der Gerechtigkeit, Sittlichkeit u. s. w. an?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Glaubst du ferner, daß es einen abgesonderten Begriff von der Menschheit, menschlichen Beschaffenheiten, ferner vom Feuer und Wasser gebe?

Sokrates. In Ansehung dieser Begriffe bin ich sehr oft zweifelhaft gewesen, ob es von ihnen auch so, wie

17) Zeno hatte zeigen wollen, es sei unmöglich, mehrere Substanzen anzunehmen, weil sonst folgte, sie müßten ähnlich und unähnlich sein, welches zu denken ein Widerspruch sei. Sein Räsonnement ging, wie wir aus dieser Stelle schliessen können, auf die Dinge in concreto, nicht in abstrakto. Sokrates wünscht daher den Versuch zu machen, ob diese Widersprüche dann noch statt fänden, wenn man die blos denkbaren Dinge, oder die abstrakten Begriffe und ihre Gegenstände denke, d. h. ob sich in dem Inhalte der abstrakten Begriffe noch entgegen gesezte Merkmale finden lassen, wodurch es möglich sei, dem durch sie bestimmten Gegenstande entgegengesezte Prädicate beizulegen. Diese Frage und ihre Entscheidung war von grosem Einfluß auf seine Ideenlehre.

Digitized by Google

wie von jenen, abgesonderte Gattungsbegriffe giebt.

Parmenides. Wie? Bist du auch etwa unschlüßig, ob man von Haar, Koth, Schmutz u. d. gl. nichtswürdigen und ekelhaften Dingen einen abgesonderten Begriff und ein übersinnliches Objekt annehmen müsse, welches von den Erscheinungen verschieden sei?

Sokrates. Nein. Hier glaube ich, diese Dinge sind nur das, was sie den Sinnen erscheinen. Einen von ihnen verschiedenen Gegenstand anzunehmen, möchte vielleicht ungereimt sein. Unterdessen machte mir doch zuweilen der Gedanke zu schaffen, ob es mit diesen Dingen nicht der nehmliche Fall sei als mit jenen; aber wenn ich bei ihm etwas verweilte, so befürchtete ich, in ein unverständliches Geschwätz zu fallen. Ich verließ ihn also, und schränkte mein Nachdenken blos auf jene oben erwähnten Gegenstände ein.

Parmenides. Lieber Sokrates, du bist noch ein Anfänger, und noch nicht völlig in die Philosophie eingeweiht, welches aber gewiß noch einst geschehen wird, dann nehmlich, wenn du keinen von diesen Begriffen als unwürdig verachten wirst. Jezt aber nimmst du wegen deiner Jugend noch zu sehr Rücksicht auf die Urtheile des großen Haufens. — Doch sage mir, nimmst du gewisse Dinge (Noumena) an, durch deren Mittheilung die andern Dinge eine gleiche Benennung bekommen, z. B. Ein an sich Aehnliches, wodurch alle andern Dinge ähnlich; eine Größe an sich, wodurch alle andern Dinge groß; eine Schönheit und Gerechtigkeit an sich, wodurch alle andern Dinge schön und gerecht werden.

Sokrates. In der That so denke ich.

Par-

Parmenides. Wird der urſprüngliche Begriff ganz oder zum Theil an die theilnehmenden Dinge mitgetheilt? Oder läßt ſich außer dieſem noch eine andere Mittheilung denken?

Sokrates. Wie wäre das möglich?

Parmenides. Iſt alſo der Gattungsbegriff, der nur Eins iſt, in jedem der Vielen (konkreten Dinge) ganz? Oder wie?

Sokrates. Warum ſollte das nicht möglich ſein, unbeſchadet der Einheit?

Parmenides. Ein und das Nehmliche iſt alſo in den Vielen, die von ihm verſchieden ſind. Und ſo wäre denn das Eine auch außer ſich exiſtirend.

Sokrates. Das kann nicht ſein. So iſt z. B. ein Tag ein und das Nehmliche vielmals nach einander, und doch kann man nicht ſagen, daß ein Tag außer ſich ſelbſt wäre. Auf dieſe Weiſe kann auch ein und derſelbe Gattungsbegriff zugleich in allen ſein.

Parmenides. Ich ſehe wohl, Sokrates, du willſt gerne das identiſche Eins zugleich vielmal ſetzen. Es iſt eben ſo, als wenn du viele Menſchen mit einem Segeltuche bedeckteſt, und dann ſagteſt, jeder einzelne werde von dem ganzen Tuche bedeckt. Willſt du nicht ſo etwas ſagen?

Sokrates. Vielleicht.

Parmenides. Iſt nun aber das Segeltuch über jeden, den es bedeckt, ganz, oder nur ein Theil deſſelben?

Sokrates. Nur ein Theil.

Parmenides. So müßten alſo die Gattungsbegriffe theilbar ſein; die theilnehmenden Dinge hätten nur einen Theil bekommen, und ſie wären nicht mehr ganz in jedem Individuum, ſondern nur theilweiſe.

Sokrates. So ſcheinet es freilich.

Parmenides. Allein willst du in der That behaupten, der Gattungsbegriff werde zertheilet, und sei doch noch Eins?

Sokrates. Keineswegs.

Parmenides. Bedenke nur, ob es nicht ungereimt ist, die Größe selbst zu theilen, und zu behaupten, daß jedes von den concreten großen Dingen groß sei durch einen Theil der Größe, der doch kleiner ist, als die Größe selbst?

Sokrates. Unstreitig.

Parmenides. Oder wie kann Etwas, das einen Theil der Gleichheit bekommt, noch einem andern gleich sein, da der Theil des Gleichen kleiner ist, als das Selbstgleiche?

Sokrates. Das ist unmöglich.

Parmenides. Jeder von uns muß einen Theil der Kleinheit empfangen haben. Die Kleinheit selbst aber müßte größer als dieser Theil von ihm sein. Nun müßte aber das Ganze, zu welchem dieser abgesonderte Theil wieder hinzugesezt wird, kleiner nicht größer werden, als zuvor.

Sokrates. So etwas ist gar nicht möglich.

Parmenides. Welche bestimmte Art der Mittheilung der Ideen läßt sich sonst noch denken, da sie weder als Ganze noch als Theile möglich ist?

Sokrates. Dieses zu bestimmen scheint kein leichtes Unternehmen zu sein.

Parmenides. Wie denkst du aber darüber?

Sokrates. Worüber?

Parmenides. Aus dem Grunde nimmst du, wie es scheint, von jedem Dinge eine Idee an. Wenn du viele große Dinge betrachtest, so dünkt dir, müsse es eine Idee (Gattungsbegriff) geben, unter welcher alle jene enthalten sind, und von welcher aus man diese betrachtet. Daraus schließt du, das Große an sich sei nur Eins.

Sokra-

Sokrates. Darin haſt du ganz Recht.

Parmenides. Wenn nun aber das Gemüth dieſes Eine Große, und die übrigen Größen unter einem Geſichtspunkt betrachtet, muß nicht nothwendig eine noch höhere Größe angenommen werden, durch welche dieſe als groß erſcheinen?

Sokrates. Es ſcheint ſo.

Parmenides. Wir kommen alſo auf eine noch andere Art von Größe außer dem Großen an ſich ſelbſt und den durch dieſes beſtimmten Größen; und über dieſes noch zu einer andern Größe, wodurch jene Dinge groß ſind. Und ſo weiter ins Unendliche. Und ſo bekommſt du nicht eine Gattung, ſondern eine unendliche Zahl.

Sokrates. Allein ſollte nicht jede dieſer Gattungen nur ein Vernunftbegriff (νοημα) und nirgend anders vorhanden ſein, als in dem Gemüthe. Denn wenn es ſo iſt, ſo läßt es ſich erklären, wie jede Gattung nur Eins iſt, und alle die Schwierigkeiten, welche du vorher aufführteſt, würden nicht mehr treffend ſein.

Parmenides. Es ſei. Wir wollen annehmen, jede Gattung ſei nur ein Vernunftbegriff. Hat der Begriff aber keinen Gegenſtand.

Sokrates. Das iſt nicht gedenkbar.

Parmenides. Er hat alſo einen Gegenſtand?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Einen wirklichen oder nicht wirklichen?

Sokrates. Einen wirklichen.

Parmenides. Iſt er nicht das Eine, was an allen jenen gemeinſchaftlich angetroffen wird, und welches der Begriff denkt, kurz eine Idee?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Iſt das nicht die Gattung, was als Eins gedacht wird, und beharrlich unveränderlich an allen immer daſſelbe iſt?

Sokra-

Sokrates. Nothwendig.

Parmenides. Wie aber? Scheint dir nicht daraus nothwendig zu folgen, daß die andern Dinge, welche, wie du sagst, an den Ideen Theil nehmen, entweder aus Begriffen bestehen und denkende Wesen sind, oder zwar Begriffe sind, aber nicht denken?

Sokrates. Auch dieses findet nicht statt. Ich denke mir die Sache so. Die Ideen sind in der Natur wirklich als Formen (Muster, Vorbilder, παραδειγματα). Alle andern Dinge sind ihnen ähnlich, und Nachbildungen. Die Mittheilung der Ideen bestehet in nichts anderm, als darin, daß die Dinge ihnen nachgebildet werden.

Parmenides. Wenn nun etwas der Idee ähnlich ist, muß diese nicht wiederum dem Nachgebildeten ähnlich sein, in so fern sie nachgebildet ist? Oder ist es möglich, daß das Aehnliche dem Aehnlichen nicht ähnlich sei?

Sokrates. Das ist unmöglich.

Parmenides. Muß nicht das Aehnliche nothwendig unter die nehmliche Gattung gehören, als dasjenige, dem es ähnlich ist?

Sokrates. Nothwendig.

Parmenides. Ist nicht dasjenige, woran die ähnlichen Dinge Theil haben, und wodurch sie ähnlich sind, die Gattung des Aehnlichen?

Sokrates. Allerdings.

Parmenides. Also eins von beyden, entweder ist es unmöglich, daß Etwas der Idee des Aehnlichen, oder diese einem andern Dinge ähnlich ist; oder wenn es möglich ist, so muß es über diese Idee noch eine andere geben, und über diese wieder eine andere. Wir kommen also auf eine Reihe, die ins Unendliche fortgehet. Es erwächst immer eine neue

neue Idee, wenn ſie der, die ſie unter ſich begreift, ähnlich ſein ſoll.

Sokrates. So iſt es in der That.

Parmenides. Die übrigen Dinge nehmen alſo nicht durch die Verähnlichung Theil an den Ideen, ſondern es muß etwas anders ſein, was dieſe Theilnahme beſtimmt.

Sokrates. Es ſcheint ſo.

Parmenides. Du ſieheſt alſo, was für Schwierigkeiten daraus entſtehen, wenn man annimmt, daß die Ideen wirkliche, für ſich beſtehende Dinge ſind.

Sokrates. Ich ſehe es nur zu wohl.

Parmenides. Gleichwohl haben wir die größte Schwierigkeit noch nicht berühret.

Sokrates. Wie meinſt du das?

Parmenides. Unter ſehr vielen Schwierigkeiten iſt dieſe die wichtigſte. Es iſt unmöglich, denjenigen zu widerlegen, der behauptet, dieſe Ideen, wie wir ſie jezt beſtimmt haben, könnten nicht erkannt werden. Es müßte denn ſein, daß derjenige, der ihm dieſe Behauptung ſtreitig machen wollte, viele Kenntniſſe und Fähigkeiten beſäße, und ſeinem Gegner Schritt vor Schritt, auch bei den am weiteſten angelegten Einwürfen, folgen könnte; Sonſt wird der, der behauptet, ſie ſeien kein Gegenſtand der Erkenntniß, nicht überzeugt werden können.

Sokrates. Wie verſteheſt du das?

Parmenides. Ich glaube, du und jeder, der annimmt, daß es ein für ſich beſtehendes, abgeſondertes Weſen von jedem Dinge giebt, wird auch eingeſtehen, daß dieſes Weſen nicht bei uns iſt [18]).

So-

18) In dem Text ſtehet: μηδεμίαν (ουσίαν), αὐτην εἶναι ἐν ἡμῖν. Den Worten nach ſcheint Plato zu ſagen, das Weſen der Dinge, d. i. die Ideen ſind nicht in uns. Aber der Sinn iſt eigentlich der: Diejenigen Gegenſtände, welche

Sokrates. Wie wäre es sonst noch abgesondert?

Parmenides. Deine Folgerung ist sehr richtig. Die Ideen nun, welche nur in Rücksicht auf sich selbst sind, was sie sind, haben auch nur ein in dieser Rücksicht auf sich selbst bestimmtes Wesen, aber nicht in Rücksicht auf die bei uns befindlichen Dinge, man mag sie Nachbildungen (ὁμοιωματα, oder wie sonst immer) von denjenigen Dingen nennen, durch deren Theilnahme wir die Dinge nach dem was sie sind (nach ihren Prädicaten) bestimmen. Auf der andern Seite sind diejenigen Dinge, die bei uns sind (Erscheinungen) das, was sie sind, nur in Verhältniß zu sich selbst, nicht zu den Ideen; sie stehen nicht mit diesen, sondern nur mit sich selbst in Verhältniß.

Sokrates. Das versteh ich noch nicht recht.

Parmenides. Wir wollen uns zum Beispiel einen Herrn und einen Sklaven vorstellen, die beide nur im Verhältniß zu einander gedacht werden können. Nun ist aber der Sklave nicht ein Sklave des Herrn an sich (der nur gedacht wird) noch der Herr ein Herr des eigentlichen Sklaven an sich (des gedenkbaren); sondern beides sind Menschen (anschauliche Wesen). Die Herrschaft an sich (wie sie gedacht wird) stehet in Beziehung mit der Knechtschaft an sich und so umgekehrt auch die Knechtschaft mit der Herrschaft an sich. Allein die Dinge bei uns haben keine Beziehung auf jene (die Dinge an sich) noch diese auf die Dinge bei uns; ihre Prädicate und Verhältnisse lassen sich nur

durch die Ideen vorgestellt werden, sind nicht bei uns, d. h. in unserer Sinnenwelt. Diese Bedeutung des Wortes εν, die auch sonst nicht ungewöhnlich ist, bestätiget sich dadurch, daß er gleich darauf anstatt εν ἡμιν, τα παρ' ἡμων sagt. S. 86.

nur in Verhältniß auf sich selbst denken. Ist dir das jetzt verständlich?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Eben so ist der Gegenstand der Wissenschaft an sich, das was wirklich an sich selbst ist (das Ding an sich).

Sokrates. Unstreitig.

Parmenides. Jede besondere Art von Wissenschaft hat nur die einzelnen bestimmten Arten von Dingen zum Gegenstande. Nicht wahr?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Daraus folgt also, daß die Wissenschaft bei uns nicht die Wahrheit (das objektive Sein) an sich, und jede Art der Wissenschaft bei uns nur die Arten der Dinge bei uns zum Gegenstande hat.

Sokrates. Eine nothwendige Folge.

Parmenides. Die Ideen (Dinge an sich) haben wir, nach deinem eigenen Geständniß, nicht, und es ist unmöglich, daß sie bei uns sein können.

Sokrates. Es ist unmöglich.

Parmenides. Dasjenige, was die Dinge eigentlich sind, das Gattungswesen (γενη) wird aber nur durch die eigentliche Wissenschaft an sich erkannt.

Sokrates. Ja.

Parmenides. Diese Wissenschaft besitzen wir aber nicht.

Sokrates. Nein.

Parmenides. Wir erkennen also auch keines von den Dingen an sich (von den Gattungen), denn es fehlet uns die Wissenschaft dazu.

Sokrates. So scheint es.

Parmenides. Das Schöne und das Gute an sich ist also für uns nicht erkennbar, und überhaupt nichts von dem, was wir unter Ideen uns denken.

Sokrates. Es scheint, du hast Recht.

Parmenides. Noch weit mehr aber hat dieses zu bedeuten.

Sokrates. Was?

Parmenides. Du wirst doch wohl einräumen, daß, wenn es eine Wissenschaft an sich giebt, sie weit vollkommener ist, als die bei uns angetroffen wird, so wie auch die Schönheit und alles andere?

Sokrates. Ganz recht.

Parmenides. Wenn sich daher ein Wesen denken läßt, welches diese höchste und vollkommenste Wissenschaft besitzt, so ist es kein anderes als die Gottheit.

Sokrates. Das ist nothwendig.

Parmenides. Ist es nun möglich, daß Gott durch diese Wissenschaft die Dinge bei uns erkennet?

Sokrates. Warum sollte es nicht möglich sein?

Parmenides. Ich denke nicht. Denn haben wir uns nicht schon eingestanden, daß jene Ideen (die Dinge an sich) keine Beziehung auf die Dinge bei uns, und diese nicht auf jene haben, sondern beide nur unter einander in Beziehung und Verhältniß stehen?

Sokrates. Es ist wahr, wir haben das eingestanden.

Parmenides. Wenn also bei Gott diese Herrschaft und diese Wissenschaft in dem strengsten Sinne ist, so folgt, daß weder jene über uns herrscht, noch diese uns, und was bei uns ist, erkennet. Unsere Herrschaft hat nicht über jene Dinge zu gebieten, und wir erkennen durch unsere Wissenschaft nichts Göttliches. Aber aus eben dem Grunde sind auch die Götter nicht unsere Regenten, und erkennen nichts von den menschlichen Dingen, in so fern sie Götter sind.

Sokrates. Allein diese Behauptung, welche Gott die Erkenntniß abspricht, scheint doch sehr ungereimt zu sein.

Parmenides. Unterdessen folgen doch diese und andere Schwierigkeiten mehr aus dem System, welches die Gattungsbegriffe zu den Dingen an sich macht, und von jedem Dinge eine für sich bestehende Gattung annimmt. Es ist natürlich, daß derjenige, der sie höret, sich überzeuget, daß es entweder keine Ideen giebt, oder wenn er auch dieß eingestehet, daß sie der menschlichen Natur nicht erkennbar sind. Und wer das behauptet, scheint starke Gründe für sich zu haben, die beinahe unwiderlegbar sind. Es erfodert einen sehr scharfsinnigen Verstand, um einzusehen, daß es von jedem Dinge einen Gattungsbegriff und ein für sich bestehendes Wesen giebt. Aber es gehört noch weit mehr dazu, um dieses System nicht allein zu erfinden, sondern auch von allen Seiten zu prüfen, und es auch zur Ueberzeugung eines Andern zu machen.

Sokrates. Das räume ich dir sehr gerne ein. Denn es ist meine innige Ueberzeugung.

Parmenides. Unterdessen, wenn jemand aus Rücksicht auf diese jezt erwähnten und andere Schwierigkeiten nicht eingestehen wollte, daß es von jedem Dinge einen Gattungsbegriff gebe, der seine Form bestimme, oder daß von allen Dingen keine unveränderliche Idee wirklich sei, so würde er in gröſter Verlegenheit sein, wohin er seinen Verstand richten sollte; und so würde er die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß ganz und gar umstoßen. Dieser Grund scheint dich auch am vorzüglichsten bestimmt zu haben, dieses System anzunehmen.

Sokrates. Darin hast du ganz Recht.

Dieses sind die zwei merkwürdigen Stellen, aus welchen wir Platos eigentlichen Gesichtspunkt und seine Vorstellungsart über die Ideen ableiten müssen. Wir werden sie hier nur allein in dieser Rücksicht betrachten, ob sie gleich noch vielen andern Stoff zu Untersuchungen enthalten [19]).

Das erste Resultat, welches sich aus der Vergleichung beider Stellen ergiebt, ist dieses. Die Vorstellungsart von den Ideen, welche in dem Parmenides angenommen wird, kann nicht diejenige sein, welche Plato für die richtige hielt. Denn in der Stelle aus dem Meno sagt er, es gebe eine Theorie über die Wirklichkeit, das Wesen und die Verbindung der Ideen mit den concreten Dingen, welche alle Widersprüche und Ungereimtheiten entferne, und die ein mit sich vollkommen einhelliges System gewähre. Die Ideen aber, wie sie Parmenides sich denkt, enthalten eine Menge von Einwürfen und Schwierigkeiten, welche Plato für so wichtig hält, daß sie ihm unwiderlegbar scheinen.

Zwei-

19) Es ist, um nur eins anzuführen, merkwürdig, daß in der Stelle des Parmenides fast alle die Einwürfe, zum wenigsten den Grundlinien nach, vorkommen, welche Aristoteles den Ideen entgegen setzt. Also kannte sie Plato schon, und er hatte sie von seiner Theorie entfernt. Wie kann also sein Schüler die Ideen in dem Sinne bestreiten, in welchem sie Plato nicht annahm? Wäre das nicht ein bloßes Spiegelgefecht? Und sollte Aristoteles seinen Lehrer mit denjenigen Waffen angreifen, welche ihm dieser nicht etwa hinlegte, sondern in die Hände gab? Oder streitet Aristoteles nicht so wohl gegen den Plato, als gegen andere gleichzeitige und nachfolgende Philosophen, welche die Ideen in einem ganz andern Sinne nahmen, als Plato gethan hatte, z. B. gegen den Speusippus, der das Pythagoräische System mit dem Platonischen vereinigen wollte? Wenn diese Voraussetzung richtig wäre, könnte dann nicht dargethan werden, daß Aristoteles gewissermaßen mit dem Plato in Ansehung der Ideen übereinstimme?

Zweitens. Die obige Stelle des Parmenides, die als Einleitung zu dem ganzen Gespräch angesehen werden kann, scheint von dem Plato dazu bestimmt gewesen zu sein, um den Satz in dem Meno, daß alle Vorstellungsarten über die Ideen, eine einzige ausgenommen, in die größten Widersprüche und Ungereimtheiten verwickeln, weiter auszuführen. Wir können also hieraus unmittelbar diejenigen Vorstellungsarten kennen lernen, welche Plato als unstatthaft entfernt wissen wollte, und mittelbar durch die Trennung derselben, seine eigne Theorie auffinden. Dieses läßt sich dadurch bewerkstelligen, wenn wir die Einwürfe gegen die Ideenlehre, welche Plato für gegründet hält, als eben so viele Vorstellungsarten ansehen, welche er wirklich von seiner Theorie ausgeschlossen hatte, und in den Beantwortungen der Einwürfe diejenigen Gedanken heraus heben, wodurch er den Schwierigkeiten auszuweichen glaubte. Ich muß hier noch etwas über einen besondern Umstand erinnern. Es scheint bei dem ersten Anblick sehr sonderbar, daß Plato nicht auf denjenigen Vorstellungen bestehet, wodurch, wie er glaubte, die Einwürfe widerleget werden konnten, sondern sie nur andeutet, und sogleich wieder fahren läßt, als wären es nur flüchtige vorübergehende Einfälle. Und es scheint, als wenn er noch gar nicht mit sich selbst über die bestimmte Bedeutung der Ideen einig gewesen sei, woher es denn komme, daß er sich vom Parmenides von einer Vorstellungsart zur andern hinreißen läßt. — Wenn Plato hier die Absicht gehabt hätte, seine eigne Theorie gegen mögliche Einwürfe zu vertheidigen, so würde sich sein Verfahren in dieser Disputation gar nicht erklären lassen. Allein da nicht dieß sein Zweck war, sondern die Darstellung der Schwierigkeiten, welche mit andern von der seinigen verschiedenen Vorstellungsarten unzertrennlich verknüpft sind, so konnte er zwar seine eigne Theorie in bloßen Winken an-

deuten; aber sie ausführlicher zu entwickeln und zu behaupten, lag dießmal außer seinem Wege.

Wir müssen hier noch einem Einwurf begegnen, der uns in dem Verfolg unsers Weges hinderlich werden könnte, indem er die Richtigkeit desselben in Anspruch zu nehmen scheint. Wenn ihr, könnte man einwenden, alle Widersprüche und Schwierigkeiten von der Ideenlehre trennet, so ist es freilich eine sehr leichte Arbeit, ein zusammenhängendes mit sich selbst einstimmiges Gebäude aufzuführen; allein es bleibt noch immer sehr problematisch, ob es das Ideensystem des Plato ist, ob er seine Begriffe und Sätze eben so bestimmt und mit einander verknüpft hat, daß er alle Schwierigkeiten entfernte. Wir haben dagegen nur zu zeigen, daß unser Verfahren von dem, welches sich Plato bey Behandlung dieses Gegenstandes zur Regel gemacht hatte, gar nicht verschieden ist, und daß er, nachdem er einmal von der Nothwendigkeit der Ideen überzeugt war, sich eine Theorie derselben erschuf, welche ihm von Seiten der Folgen und Gründe von allen Widersprüchen frei zu sein schien. Dieser Beweis ist aber sehr leicht; wir dürfen nur eine einzige Stelle anführen, die anstatt alles Beweises dienen kann. Hier ist sie. Allen andern Spitzfündigkeiten kannst du den Abschied geben. Fürchte, wie man sagt, deinen Schatten und deine Unwissenheit, und halte dich nur allein an diese sichere Voraussetzung (von der Realität der Ideen): und du kannst ruhig sein, wenn jemand diese Hypothese annimmt, und brauchst auf keine Einwendungen zu antworten, bis du alle Folgesätze, die sich daraus ergeben, betrachtet und untersucht hast, ob sie unter einander übereinstimmen oder sich widersprechen. Sollst du aber von der Hypothese selbst Rechenschaft geben, so wirst du eben so verfahren und einen höhern Grund nach dem andern aufsuchen, bis ein völlig befrie-

friedigender gefunden ist [20]). Plato betrachtet also die Ideenlehre aus einem gedoppelten Gesichtspunkt, als Hypothese und als ein Ganzes von bewiesenen Sätzen. In der erstern Rücksicht erfodert er Wahrheit und Uebereinstimmung der abgeleiteten Sätze, und in der zweiten, daß sich die Ideenlehre aus wahren, mit sich zusammenstimmenden höhern Sätzen ableiten lasse. Und dieses ist genug, um zu beweisen, daß er über die Ideen reiflich nachgedacht, und alle dahin gehörenden Sätze in ein zusammenhängendes System gebracht hatte. Wir haben uns also schon im Voraus gerechtfertiget, wenn wir dieses von allen fremden Vorstellungen abgesondert, herzustellen suchen.

Die Hauptpunkte, worauf alles ankommt, sind die drei Fragen, die auch Plato schon bestimmt angegeben hat: Giebt es wirklich Ideen? Was sind sie? In welchem Sinne kommt ihnen Realität zu? Und wie läßt sich das Verhältniß derselben zu den concreten Dingen, und dieser zu jenen denken? [21])

20) Phaedo S. 230. εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἐχοιτο, χαίρειν ἐφῆς ἂν, καὶ μὴ ἀποκρίναιο, ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο, εἰ σοι ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ; ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δεοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑποθεσιν ὑποθεμενος, ἥτις τῶν ἀνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανον ἔλθοις.

21) Philebus S. 216. πρωτον μέν, εἰ τινας δεῖ τοιαυτας εἶναι μοναδας ὑπολαμβανειν, ἀληθῶς ὡσας. εἶτα πως αὖ ταυτας μιαν ἑκαστην ὡσαν ἀει την αὐτην, καὶ μητε γενεσιν μητε ὀλεθρον προσδεχομενην, ὁμως εἶναι βεβαιοτητα μιαν ταυτην. μετα δε τουτ', ἐν τοις γιγνομενοις αὖ καὶ ἀπειροις εἴτε διεσπασμενην, καὶ πολλα γεγονυιαν θετεον, εἰθ' ὅλην αὐτην αὐτης χωρις· ὃ δὴ παντων ἀδυνατωτατον φαινοιτ' ἄν, ταυτον καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοις γιγνεσθαι.

Die erste Frage, giebt es Ideen, hängt von der Entscheidung der zweiten ab, was sind sie? Da aber die zweite problematischer ist als die erste, indem Plato fest überzeugt war, daß es Ideen gebe, hingegen ihr Wesen nicht so leicht bestimmt werden kann, so müssen wir mit der Erörterung der ersten anfangen. Wir setzen dabei den Begriff von den Ideen, der in der Folge erwiesen werden wird, voraus: Die Ideen sind die allgemeinen oder die Gattungsbegriffe, und die dadurch vorgestellten Dinge an sich.

Die Ideen können aus einem gedoppelten Gesichtspunkt angesehen werden, als eine Hypothese und als ein Lehrsatz, der sich aus Gründen ableiten läßt. In der erstern Rücksicht werden die Ideen unerwiesen zur Erklärung gewisser Erscheinungen und Fakta angenommen. Hier kommt alles darauf an, daß sie nicht allein an sich gedenkbar sind, sondern auch dasjenige, was aus ihnen erklärt werden soll, befriedigend erklären, und daß aus ihnen keine Ungereimtheiten und Widersprüche folgen. Diese Untersuchung müssen wir einstweilen aussetzen, bis wir die drei Fragen entschieden und gezeigt haben, in welchem Sinne sie Plato verstanden hat. Hier haben wir es vornehmlich mit denjenigen Gründen zu thun, welche dem Plato die Annahme der Ideen nothwendig zu machen schienen. Der Hauptgrund, worauf sich alles stützt, ist der: Ohne Ideen ist nicht nur keine Wissenschaft und wissenschaftliche Erkenntniß möglich, sondern auch selbst die Wirksamkeit des Verstandes, oder das Denken, ist ohne sie gar nicht gedenkbar. Wir besitzen nur dann Wissenschaft von einem Gegenstande, wenn wir das Besondere und Individuelle aus dem Allgemeinen ableiten, das heißt, wenn wir den Gattungsbegriff und die bestimmten Arten desselben erkennen. Von der Musik haben wir z. B. eine wissenschaftliche Erkenntniß, wenn wir den allgemeinen Begriff von den Tönen, der die gemeinschaftlichen Merkmale der Arten und Individuen,

duen, und die Begriffe von den Arten derselben, welche die gemeinschaftlichen Merkmale der Individuen ausdrücken, kennen. Durch den Gattungsbegriff erkennt man, wie alle einzelne Töne unter ein Geschlecht gehören, durch die Arten, auf wie vielerlei Weise er auf Individuen angewendet werden kann. Das erste bestimmt den Inhalt, das zweite den Umfang des Begriffs. Das will der Satz in der Platonischen Philosophie sagen: Eins ist Vieles und Vieles ist Eins. Die Individuen gehören durch ihre gemeinschaftlichen Merkmale unter ein Geschlecht, und ein Gattungsbegriff bekommt durch die bestimmten Arten, welche in ihm enthalten sind, Anwendung auf Individuen, die eine unbestimmte Vielheit enthalten, und daher τα πολλα, τα απειρα oder auch das απειρον heißen. [22]) Wenn also die Ideen die Gattungsbegriffe bedeuten, so ist ohne sie keine Wissenschaft von irgend einem Gegenstande möglich.

Es ist schon ein ursprüngliches Gesetz des Verstandes, worauf alles Denken beruhet, daß man das Mannichfaltige der Individuen auf Einheit, und die Einheit auf Vielheit zurückführe, oder mit andern Worten, zu der Mannichfaltigkeit der einzelnen Gegenstände einen Gattungsbegriff, und zu der Einheit desselben eine Mannichfaltigkeit der Arten und Unterarten aufsuche [23]). Es ist dieses ein Faktum des menschlichen Gemüthes, welches, insofern es in der Natur desselben gegründet ist, weder angefangen hat, noch je aufhören wird. Daher enthalten selbst die Begriffe Einheit und Vielheit, insofern die Merkmale in Einheit aufgenommen werden, die sich auf viele Gegenstände beziehen. Denken ist so viel als den Inhalt und den Umfang des Begriffes bestimmen, die Merkmale aufsuchen, welche den Inhalt ausmachen, und

22) Philebus S. 219 seq. Parmenides S. 89, 90.

23) Philebus S. 217.

und die Gegenstände angeben, auf welche sie sich beziehen; die Gegenstände selbst von dem Begriff unterscheiden, und die Verbindung zwischen beiden deutlich erkennen. [24]) Daher ist es nicht möglich zu denken, wenn es keine allgemeinen Begriffe giebt, d. h. solche, welche sich auf mehrere Gegenstände beziehen, die ihren Umfang ausmachen.

Das Denken läßt sich auch so erklären: die Vorstellung eines Objektes unter einen Begriff subsumiren, oder urtheilen, und Urtheilen ist nichts anders als das Verhältniß, die Verbindung zwischen zwei Begriffen bestimmen. Wenn daher die Begriffe nicht verbunden oder nicht verbindbar sind, so ist kein Urtheilen und kein Denken möglich. Die wirkliche oder mögliche Verbindung der Begriffe beruhet aber darauf, daß die Begriffe der Quantität nach verschieden sind, oder daß es allgemeine Begriffe giebt, die einen Umfang haben, in welchem andere niedere enthalten sind. Die untern Begriffe lassen sich nicht deutlich ohne den obern oder allgemeinen denken. Man kann zum Beispiel nicht bestimmen, was eine besondere Art der Wissenschaft ist, wenn man nicht weiß, worin das Wesen der Wissenschaft überhaupt bestehet. Was dem obern Begriff zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu, oder widerspricht den niedern, welche seinen Umfang ausmachen. Daher enthält der allgemeine Begriff die Regel von den unter ihm enthaltenen Begriffen, d. h. er bestimmt den Grund, warum wir, und die Regel, nach welcher wir andere unter ihm subsumiren. Den all-

24) de republ. V. S. 59. ὁ τανάντια τυτων, ἡγυμενος τε τι αυτο καλον, και δυναμενος καθορᾶν και αυτο και τα εκεινα μετεχοντα, και ὑτε τα μετεχοντα, αυτο, ὑτε αυτο, τα μετεχοντα ἡγυμενος, ὑπαρ ἡ οναρ αυ και ὑτος δοκει σοι ζην; — τυτυ μεν την διανοιαν, ὡς γιγνωσκοντος, γνωμην αν ορθως φαιμεν ειναι.

allgemeinen Begriff von den besondern, und die Arten von dem Gattungsbegriff aufsuchen, das heißt untersuchen, in wie fern die Begriffe mit einander in Verbindung stehen. Also ohne allgemeine, oder Gattungsbegriffe, das heißt ohne Ideen, ist weder das Denken, noch die Dialektik, welche die Wissenschaft der Regeln des Denkens ist, möglich, und ohne diese ist keine andere Wissenschaft gedenkbar [25].

So unentbehrlich die Ideen zu allem wissenschaftlichen Gebrauch der Vernunft und zum Denken überhaupt sind, eben so nothwendig sind sie zur Erkenntniß. Sie enthalten die Bedingungen einer gewissen Art von Erkenntniß, nehmlich der Dinge an sich, welche eigentlich Erkenntniß im strengen Sinne heißt. Dieser Hauptsatz beruhet auf folgenden Momenten. Wir erkennen einen Gegenstand, wenn wir sein objektives Sein bestimmen. Dieses geschiehet durch ein Urtheil, in dem wir ein Prädicat mit einem Subjekte verbinden. Wir subsumiren alsdann einen Gegenstand unter einen Begriff, z. B. eine Blume unter den Begriff Schönheit, und sagen dann, die Blume ist schön. So urtheilet auch der gemeine Verstand, ohne sich um die Gründe dieser Urtheile zu bekümmern. Aber die räsonnirende Vernunft kann sich dieser Frage nicht enthalten; sie will den Grund von diesem Verfahren des Verstandes wissen. Aus der Erfahrung oder Wahrnehmung läßt sich kein befriedigender Grund angeben, diese Frage zu beantworten. Wenn man sagt: dieser Gegenstand ist schön wegen seiner Farbe, oder wegen seiner Gestalt, so erneuert sich immer wieder die Frage, warum ist diese schön. Der Grund der Schönheit kann nicht in diesen Beschaffenheiten selbst liegen; denn eine Farbe oder Gestalt kann eben so gut häßlich als schön sein. Aber eben so wenig läßt er sich

in

25) Theaetet. S. 57, 58. Phaedo S. 226, 236. Sophista S. 274, 275. de republic. XII. S. 225—227.

dem Gegenstande, dem die Schönheit beigeleget wird, aufsuchen; denn eben dasselbe Ding, das wir jetzt für schön erkennen, erscheint ein andermal als häßlich [26]).

Es ist also einleuchtend, daß in dem Felde der Erfahrung keine befriedigende Antwort auf die Frage gefunden werden kann: was der Grund von diesen Urtheilen, oder dieser Verbindung eines Prädicats mit einem bestimmten Subjekte sei. Er muß in etwas liegen, das von allen Gegenständen in concreto verschieden ist. Und so etwas finden wir wirklich in unserm Vorstellungsvermögen selbst. Von allem, was sich denken läßt, giebt es einen Begriff, welcher die unveränderlichen, allgemeinen Merkmale aller derjenigen Gegenstände enthält, welche unter dem Begriffe stehen, und mit ihm gleichen Nahmen führen. Dieser Begriff setzt zu seiner Erklärung nichts weiter voraus, denn über ihn giebt es keinen Begriff weiter; aber alle Gegenstände, die unter ihm stehen, setzen ihn voraus. Wenn man fragt, warum ist dieser Gegenstand schön, so kann man antworten, weil an ihm die Merkmale sich finden, welche der Begriff von der Schönheit an sich enthält. Aber die Frage: warum ist das schön, was durch diesen Begriff bestimmt wird, hat keinen Sinn mehr. Durch einen solchen Begriff oder Idee sind wir also in den Stand gesetzt, die Frage zu beantworten, warum ein Prädicat mit einem bestimmten Gegenstande verbunden wird [27]).

Die Idee enthält die allgemeinen, unveränderlichen und nothwendigen Merkmale von allen Gegenstän-

den,

26) Phaedo. S. 227, 228. Hippius maior. 1ster B. S. 21. seq. de republica V. S. 64.

27) Phaedo S. 227, 179. Parmenides S. 82, 83. ὅταν πολλ' ἀττα μεγαλα δοξῃ σοι εἰναι, μια τις ἰσως δοκει ἰδεα αὐτη εἰναι ἐπι παντα ἰδοντι, ὥθεν ἓν τὸ μεγα ἡγῃ εἰναι. de republ. VI. S. 116. de legibus XII, 222, 226.

den, die unter dem Begriff stehen. Die Gegenstände selbst können wechseln, Bestimmungen verlieren und andere dagegen bekommen. Ein schöner Gegenstand kann häßlich werden, ja er kann so gar selbst aufhören zu sein, und ein anderer an seiner Stelle entstehen. Während dieses beständigen Wechsels bleibt doch immer die Idee der Schönheit unveränderlich. Sie ist die Regel, nach welcher wir jeden Gegenstand als schön beurtheilen, und wir könnten nicht durch sie urtheilen, wenn sie sich selbst veränderte. Denn wenn wir verschiedene Gegenstände für schön halten, so legen wir ihnen einerlei Prädicat bei, welches nicht geschehen könnte, wenn sich der Begriff der Schönheit an sich änderte. Wir sind uns auch der Einheit des Begriffes bewußt; die Merkmale desselben sind nothwendig, weil mit Veränderung eines Merkmales der Begriff selbst zernichtet würde [28]).

Wenn alle Dinge in beständiger Veränderung sind; wenn keine Bestimmung oder Eigenschaft beharrlich ist, sondern jede alle Augenblicke wechselt, so ist gar keine Erkenntniß möglich. Denn man kann alsdann keinem Dinge ein bestimmtes Sein oder eine Eigenschaft beilegen; während man das Urtheil aussagte, würde es sich schon verändert haben, und nicht mehr derselbe Gegenstand sein. Wenn alles in der Natur veränderlich ist, so ist kein Urtheil, keine Definition und Erklärung eines Dinges möglich, und damit wird alle Erkenntniß aufgehoben. Diese Unmöglichkeit findet aber nur dann statt, wenn die Veränderlichkeit der Dinge allgemein ist, wenn sie sich nicht allein auf die Objekte, sondern auch auf die Vorstellungen des erkennenden Subjekts erstrecket. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntniß sind also die Identität der Gegenstände, welche, und die Identität des Erkenntnißvermögens, durch welches sie erkannt wer-

28) Phaedo S. 179. Timaeus S. 348. Cratylus S. 345, 346.

werden. Beide Bedingungen werden durch die Ideen erfüllet, indem sie selbst unveränderliche Begriffe sind, und einen Gegenstand vorstellen, welcher ohne allen Wechsel ist. Nur in Rücksicht auf diese ist es möglich, von einem veränderlichen Dinge zu sagen: es ist etwas [29]).

Wenn wir diese Gedanken mit einander vergleichen, so ergiebt sich folgendes Resultat. **Das Veränderliche und Zufällige läßt sich ohne das Absolute und Nothwendige nicht denken und also auch nicht erkennen.** Wenn es also eine Erkenntniß giebt, so muß es auch etwas Absolutes und Nothwendiges geben. Daß wir uns Gegenstände vorstellen, und sie denken, ist eine unwidersprechliche Thatsache; es folgt also nothwendig, daß das Absolute und Unveränderliche, ohne welches das Vorstellen und Denken der Gegenstände nicht möglich wäre, vorhanden sein muß. Da nun unter den Ideen das Absolute gedacht wird, so erhellet ihre Nothwendigkeit, weil ohne sie keine Erkenntniß sein würde.

Dieses ist der **logische Gesichtspunkt** des Plato. Er ging von dem Begriff der Wissenschaft und der Erkenntniß aus, und schloß aus der nothwendigen Bedingung derselben, einer absoluten und nothwendigen Einheit des Veränderlichen und Bestimmbaren, auf das wirkliche Dasein derselben. Zur Wissenschaft ist erfoderlich die Ableitung des Mannichfaltigen einer Erkenntniß aus einem Princip, das selbst keiner weitern Ableitung bedarf. Die wissenschaftliche Erkenntniß der Gegenstände erfodert nicht weniger Principia, aus denen das Besondere und Bedingte abgeleitet werden kann. Dieses leisten nun die Ideen in beiden Rücksichten. Als die allgemeinsten Begriffe, welche alle andere unter sich haben, da sie unter keinem andern stehen, sind sie zu den Principien der Wis-

29) Aristot. Metaphys. XII, 4. Cratylus S. 345, 346. de legib. XII. S. 222.

Wissenschaft überhaupt tauglich, und als die obersten Gattungsbegriffe der Dinge außer uns, müssen sie als die Grundsätze der Erkenntniß derselben angesehen werden. Die Annahme der Ideen ist jezt nur noch problematisch und bedingt, unter der Voraussetzung nehmlich, daß es eine Wissenschaft und Erkenntniß giebt. Da aber die Voraussetzung aufhört, eine bloße Hypothese zu sein; da zum wenigsten die menschliche Vernunft darnach ringt, und sie wirklich zu machen sucht, wobei die Möglichkeit schon vorausgesezt wird: so bekommt die problematische Nothwendigkeit der Ideen eine assertorische Gewißheit. Es giebt Ideen, denn sonst würde keine Wissenschaft und Erkenntniß wirklich sein.

Wenn man nun einen Beweis für diese Behauptung fodert, daß Plato diesen logischen Gesichtspunkt, und zwar vorzüglich, vor Augen hatte, so darf man nur einige Stellen, die wir schon übersezt haben, betrachten, und es wird dann nicht der geringste Zweifel übrig bleiben. So sagt Parmenides unter andern, Sokrates (oder Plato vielmehr) scheine das für den Hauptgrund der Ideen anzusehen, daß, wenn man keine Ideen annimmt, alles wissenschaftliche Denken unmöglich sei. Sokrates bejahet es, nicht als eine Vermuthung, sondern als Wahrheit [30]). Auch die Stelle spricht laut dafür, wenn Parmenides sagt, Sokrates sei aus dem Grunde von den Ideen überzeugt, weil es nur durch einen Begriff von der Größe möglich sei, von vielen Gegen-

30) Parmenides S. 89, 90. Ἀλλα μεν τοι, ει δη γε τις, ω Σωκρατες, αν μη εασει ειδη την ὀντων ειναι, εις παντα τα δη νυν και αλλα τοιαυτα αποβλεψας, μη δε ὁριειται ειδος ἑνος ἑκαστυ, ὑδε ὁποι τρεψει την διανοιαν ἐξει, μη ἑων ιδεαν των ὀντων ἑκαστυ την αυτην αει ειναι· και ὑτω την τυ διαλεγεσθαι δυναμιν πανταπασι διαφθερει. τυ τοιυτυ μεν ν μοι δοκεις και μαλλον ηξηγεσθαι. — Αληθη λεγεις, φαναι.

genständen zu urtheilen, sie seien groß [31]). Dieser Grund schien dem Plato auch so wichtig zu sein, daß ihn um dessen willen alle Schwierigkeiten und scheinbare Ungereimtheiten nicht bestimmen konnten, einen Satz aufzugeben, der alle Wissenschaft und Erkenntniß begründete; sondern er war überzeugt, daß er auf eine solche Weise erklärt und bestimmt werden könne und müsse, welche ein mit sich und andern Wahrheiten vollkommen übereinstimmendes System gewähre.

Der Grund, welcher den Plato nöthigte, Ideen anzunehmen, erstreckt sich sowohl auf das Gebiet der speculativen als der praktischen Vernunft. Es ist nicht allein nothwendig, um die sittlichen oder unsittlichen Handlungen der Menschen zu beurtheilen, und sie für das zu erkennen, was sie sind, daß der Verstand eine feste unabänderliche Regel habe, die ihn bei diesem Urtheilen leitet; sondern es muß auch ein inneres Princip da sein, wodurch die Handlungen ihre moralische Beschaffenheit erlangen. Was die Regel zu Beurtheilung der Handlungen betrifft, so kann sie kein Begriff sein, der aus einem von Außen gegebenen Stoffe entstehet. Denn die Urtheile: diese oder jene Handlung ist gut, sittlich, tugendhaft u. s. w. setzen immer die Frage voraus: warum sind sie es? In den äußern Handlungen selbst (ihrem Materiale) ist kein Merkmal anzutreffen, durch welches die sittlichen von den unsittlichen könnten unterschieden werden. Hierzu kommt noch dieses: da wir viele individuelle Handlungen unter eine Klasse, z. B. Gut, Böse, Sittlich, Unsittlich, bringen, so muß es einen allgemeinen Begriff geben, der das Prädicat in allen beson-

31) Parmenides S. 82. Οιμαι σε εκ τȣ τοιȣδε ἑν ἑκαστον ειδος οιεσθαι ειναι, ὁταν πολλ' αττα μεγαλα δοξῃ σοι ειναι, μια τις ισως δοκει ιδεα ἁυτη ειναι, επι παντα ιδοντι, ὁθεν ἑν το μεγα ἡγῃ ειναι.

besondern Urtheilen dieser Art bestimmet [32]). Dieser Begriff, der die Merkmale enthält, welche allen Arten und einzelnen Handlungen, die unter ihm begriffen sind, zukommen, oder der Gattungsbegriff kann nicht aus der Erfahrung sein; denn ihm entspricht kein Gegenstand der Erfahrung vollkommen, und er macht die Erfahrung erst möglich. Diese moralischen Begriffe müssen übersinnliche, reine Begriffe sein, welches auch schon daraus erhellet, daß man sie unabhängig von jeder Erfahrung aus dem Bewußtsein jedes Menschen entwickeln kann; welches nicht geschehen könnte, wenn sie nicht in einem Vermögen der Seele a priori vorhanden wären [33]).

Aber nicht allein zur Beurtheilung der Handlungen in Ansehung ihrer moralischen Beschaffenheit, sondern auch selbst zum sittlich Handeln ist ein inneres Princip nothwendig. Denn die Sittlichkeit bestehet in der Unterordnung aller Maximen und Handlungen, die sich auf die Sinnlichkeit beziehen, unter das eigentlich Menschliche oder vielmehr Göttliche in dem Menschen, oder mit andern Worten, in dem durchgängigen Bestimmtwerden durch die Vernunft, um der Vernunft willen. Die Handlungen und Maximen bekommen nur um dieses Verhältnisses willen die Benennung von sittlichen oder unsittlichen [34]). Sittlich

32) de republic. VI. S. 88. Eutyphro 1 B. S. 11, 13. Phaedo S. 171.

33) Meno 351. Gorgias 4 B. S. 55, 56. Phaedo 171. Theaetet. S. 142.

34) de republic. IX. S. 276. καλα, τα ὑπο τῳ ανθρωπῳ, μαλλον δε ισως τα ὑπο τῳ θειῳ τα θηριωδη ποιουντα της φυσεως. de republ. IV. B. VI. S. 372, 374. de legib. I. 8ter B. S. 45. μια γαρ φησιν ὁ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον αει, και μηδαμῃ απολειπομενον εκεινης, ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ἑκαστον. ταυτην δ' ειναι την τῳ λογισμῳ αγωγην χρυσην και ἱεραν.

Handeln ist also nur dadurch möglich, daß man die in der Vernunft bestimmten Begriffe von der Sittlichkeit — welches die Ideen sind — zu den Bestimmungsgründen aller Handlungen macht, und ihnen alle andere Rücksichten unterordnet. Durch diese Idee der Sittlichkeit wird der höchste Zweck für den Menschen bestimmt, welcher nur ein einziger sein kann. Wenn der Mensch diesen immer vor Augen hat, und um seinet willen allein handelt, so ist er ein guter, sittlicher Mensch, und bringt dadurch in alle seine Handlungen und Maximen eine Einheit und Harmonie, welche ohne diese Ideen nicht möglich wäre [35]).

Dieses sind die Gründe, welche den Plato bestimmten, Ideen anzunehmen. Sie laufen alle darauf hinaus, daß sie zu allem Gebrauch der Vernunft, sowohl theoretischen als praktischen, unentbehrlich nothwendig sind. Man findet noch einen andern Beweisgrund für die Nothwendigkeit der Ideen, welcher unmittelbar aus der Natur des Vorstellungsvermögens genommen ist. Er lautet so: Wenn die Begriffe und Urtheile des empirischen Verstandes und die der Vernunft von einander verschieden sind, so giebt es Gegenstände an sich, die nicht empfunden, nur allein durch die Vernunft gedacht werden können; sind sie aber einerlei, so giebt es keine andern Gegenstände, als die wir durch die äußern Sinne wahrnehmen, d. h. körperliche. Nun aber sind die beiden Arten von Vorstellungen verschieden. Denn es sind zwei Arten von besonderer Beschaffenheit, indem die Vorstellungen der Vernunft auf Gründen beruhen, die eine feste unerschütterliche Ueberzeugung gewähren, die Vorstellungen des empirischen Verstandes hingegen (oder die sinnlichen) auf keine Vernunftgründe gestützt eine bloß wahrscheinliche Evidenz (Glauben) begründen, die

noch

35) de legib. XII. 9ter B. S. 221. de republica III. S. 290, 291. de republica IV. S. 350.

noch außerdem sehr wandelbar ist. Es muß also auch Gegenstände an sich geben, die nur durch die Vernunftbegriffe gedacht, nicht empfunden werden können [36]). Dieses Räsonnement gründet sich auf ein an sich richtiges aber von dem Plato mißverstandenes Gesetz des Vorstellungsvermögens, dieses nehmlich, daß durch jede Vorstellung ein Gegenstand vorgestellt wird. Er unterscheidet nehmlich nicht den a priori und den empirisch gegebenen Stoff der Vorstellungen; da durch den leztern ein Gegenstand, der von allen Vorstellungen und den Formen des Vorstellungsvermögens verschieden ist, ein Gegenstand in dem strengsten Sinne, durch den erstern aber nur die in dem Vorstellungsvermögen gegründeten Formen der Vorstellungen vorgestellet werden. Es ist unstreitig wahr, daß durch die Begriffe der Vernunft ein Gegenstand vorgestellt wird; aber ohne die objektive und subjektive Realität unterschieden zu haben, kann man nicht behaupten, daß jener auch außer uns Realität habe. Kurz, Plato hatte diesen Unterschied übersehen, und schloß weiter, daß die Gegenstände der Vernunftbegriffe ganz anders beschaffen sein müssen, als diejenigen sind, welche wir durch die sinnlichen Vorstellungen kennen, weil die Vorstellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft so sehr von einander abweichen. Ein Gegenstand, so wie er durch die Sinnlichkeit vorgestellt wird, ist veränderlich und einem beständigen Wechsel ausgesezt;

 da

36) Timaeus S. 347. ει μεν νους και δοξα αληθης εστον δυο γενη, πανταπασιν ειναι καθ' αυτα ταυτα, αναισθητα ὑφ' ἡμων, ειδη νουμενα μονον· ει δ' ὡς τισι φαινεται, δοξα αληθης νου διαφεροιτο μηδεν, πανθ' ὁποσα αν δια του σωματος αισθανωμεθα, θετεον βεβαιοτατα. δυο δη λεκτεον εκεινω, διοτι χωρις γεγονατον, ανομοιως τε εχετον. το μεν γαρ αυτων δια διδαχης, το δ' ὑπο πειθους ἡμιν εγγιγνεται. και το μεν, αει μετα αληθους λογου· το δε, αλογον. και το μεν ακινητον πειθοι, το δε, μεταπειστον.

da er hingegen durch die Vernunft nach seinen unveränderlichen Merkmalen vorgestellt wird. Aus der Veränderlichkeit und dem Widerstreite der sinnlichen Vorstellungen schloß er, daß wir durch sie nicht den eigentlichen Gegenstand, wie er an sich ist, erkennen, sondern nur wie er uns erscheinet. Sie sind gleichsam nur Abbildungen in dem Spiegel unserer Sinnlichkeit, welche ungeachtet der Einheit und Identität des Objekts doch eine unendliche Mannichfaltigkeit zulassen. Hingegen die Unveränderlichkeit der Vernunftbegriffe führt dahin, anzunehmen, daß der durch sie vorgestellte Gegenstand der eigentliche Gegenstand ist, so wie er an sich unabhängig von allen veränderlichen Farben der Sinnlichkeit gedacht wird.

Es folgt also hieraus, daß die Ideen nichts weiter sind als die Vernunftbegriffe oder Gattungsbegriffe, und die dadurch vorgestellten Gegenstände, welche Plato für die Dinge an sich hielt. Und hierdurch ist die oben gegebene Erklärung von den Ideen gerechtfertiget. Der Sinnlichkeit sprach Plato das Vermögen ab, die Dinge zu erkennen, wie sie an sich sind, weil dieser Erkenntniß der Charakter der Unveränderlichkeit, Unwandelbarkeit und Beständigkeit mangelte. Diese Merkmale fand er in den Vorstellungen der Vernunft, und er hielt die Vernunft deswegen für das eigentliche Erkenntnißvermögen. Daher sagt er, die Vorstellung der Vernunft sei zwar nicht das Objekt selbst, aber sie komme ihm doch am nächsten; d. h. die Merkmale der Vernunftbegriffe entsprechen den Merkmalen des Gegenstandes am meisten. Es ist nicht schwer zu erklären, wie Plato auf dieses System kam. Die meisten Philosophen vor ihm hatten den Grundsatz angenommen, die Dinge seien das, was sie uns durch die Sinne erscheinen, nehmlich Dinge, welche in einem unaufhörlichen Wechsel von Bestimmungen sind. Sie machten, wie Plato sehr gut erinnert, eine subjektive Beschaffenheit ihres Vorstellens zum objektiven Wesen der Dinge selbst; die Dinge, glaubten

sie

ſie, müßten ſich unaufhörlich verändern, weil ihre Vorſtellungen von den Gegenſtänden niemals dieſelben waren [37]). Dieſe Behauptung widerſprach nun manchen klaren Ausſprüchen der Vernunft, die durch das Bewußtſein für das unveränderliche Sein der Gegenſtände zu ſprechen ſchien. Wenn ſich die Gegenſtände alle Augenblicke verändern, wie iſt es möglich, ſie doch immer unter einen Begriff zu ordnen? Es iſt ein Geſetz der Vernunft, einem Gegenſtande, ungeachtet ſeiner Veränderungen, Einheit und daher auch Unveränderlichkeit beizulegen, etwas Beharrliches zu denken, was bei allem Wechſel daſſelbe bleibt, und an dem das Veränderliche nur vorgehen kann. Die Behauptung, daß die Dinge alles das ſind, was ſie uns erſcheinen, ſtreitet mit dem erſten Geſetz des Denkens, vermöge deſſen einem Gegenſtande nicht zwei widerſprechende Prädicate beigelegt werden können, welches aber unvermeidlich geſchehen muß, wenn wir die Dinge an ſich durch die Anſchauungen und Empfindungen erkennen. Durch eben dieſelbe Behauptung wird die Vernunft ihrer ſchönſten Erkenntniß beraubt, nehmlich der praktiſchen Wahrheiten, welche nicht durch die Sinnlichkeit, ſondern nur allein durch die Vernunft erkannt werden. Kurz, das Veränderliche kann nicht den Charakter des Weſens der Dinge an ſich ſein, ſondern die Unveränderlichkeit. Nun erkennen wir das Veränderliche durch die Sinne und den empiriſchen Verſtand, das Unveränderliche aber durch die Vernunft. Alſo erkennen wir nur allein durch die Vernunft die Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind. Die Vorſtellungen der Vernunft, das iſt die Gattungsbegriffe oder Ideen, ſind alſo die Vorſtellungen von den Dingen an ſich; die durch dieſelben beſtimmten (die gedachten) Gegenſtände ſind die Dinge an ſich ſelbſt.

37) Cratylus 3ter B. S. 286.

Hieraus lassen sich nun alle die Eigenheiten erklären, welche Plato den Ideen beileget. Sie sind eigentlich Merkmale von den Begriffen der Vernunft, werden aber auch auf die dadurch vorgestellten Gegenstände übergetragen.

Die Idee ist der höchste Gattungsbegriff, d. h. die Einheit der Merkmale, welche allen Gegenständen eines Geschlechts zukommen. Es giebt also nur einen solchen Begriff, und allen Individuen eines Geschlechts liegt nur ein Ding an sich zum Grunde. So mannichfaltig auch die Anzahl der Individuen ist, welche wir Menschen nennen, so haben sie doch alle gewisse gemeinsame Merkmale an sich, durch die es möglich ist, sie alle unter ein Geschlecht zu zählen. Durch diese Merkmale sind sie alle Menschen, durch die andern, die ihnen noch zukommen, sind sie Menschen von dieser Art. Der Gattungsbegriff, die Idee, befaßt diese Merkmale zusammen, er enthält also die eigentlichen wesentlichen Charaktere der Menschheit. Der durch sie bestimmte Gegenstand ist der eigentliche Mensch, der Mensch an sich [38]). Also ist nicht das Individuum eines Gattungsbegriffs, sondern der durch den Gattungsbegriff bestimmte Gegenstand, die Idee, das Ding an sich (αυτο εκαστον) [39]).

Die Dinge an sich können nicht angeschaut, nur gedacht werden. Denn die Ideen, durch welche die Dinge an sich vorgestellt werden, sind Begriffe, welche die allgemeinen und wesentlichen Merkmale aller derjenigen Gegenstände enthalten, welche unter der Gattung enthalten sind. Das Allgemeine läßt sich aber nur denken, durch die Sinne erfahren wir hingegen nur das Einzelne [40])

Die

38) de republ. X. S. 278. V. S. 57, 58.

39) de republ. V. S. 66.

40) de republica VI. S. 116. και τα μεν δη οραςθαι φαμεν, νοειςθαι δ' υ· τας δ' αυ ιδεας νοειςθαι μεν, οραςθαι δ' υ. Timaeus S. 348. Phaedo S. 179.

Die Ideen und die durch sie bestimmten Gegenstände sind unveränderlich. Denn sie sind die Inbegriffe von den wesentlichen Merkmalen, die als das nothwendige Sein der Dinge gedacht werden, und daher selbst nicht ändern können. Der durch sie bestimmte Gegenstand ist von allem unabhängig; er ist nur durch sich selbst bestimmt. Die Ideen und ihre Gegenstände sind von allen denen im Raume befindlichen Dingen verschieden, welche allein dem Wechsel unterworfen sind [41]).

Da die Ideen keine Gegenstände des äußern Sinnes sind, so werden ihnen auch alle Prädicate, die sich auf äußere Anschauungen beziehen, abgesprochen. Sie sind unkörperlich, ohne Farbe und Gestalt und ohne Ausdehnung [42]). Sie sind einfach, nicht zusammengesezt, daher auch nicht theilbar und auflösbar. Dieses muß im Gegensatz der körperlichen Gegenstände verstanden werden. Diese Einfachheit schließt nicht an sich ein Mannichfaltiges aus, sondern nur ein außer einander befindliches Mannichfaltige, unter der Form des äußern Sinnes. Die Idee kann aus Merkmalen bestehen, die sich unterscheiden lassen; aber sie machen zusammengenommen ein Ganzes aus von ganz anderer Art als ein ausgedehntes Ganze [43]). Sie entstehen und vergehen nicht. Sie sind ohne alle Veränderung, und können das Gegentheil von dem nicht werden, was sie sind [44]). An sich sind die Ideen Einheiten (ἑνάδες, μονάδες) nicht allein deswegen, weil sie

41) Timaeus S. 342, 301. Phaedo S. 178, 236. Cratylus S. 345.

42) Phaedrus 10ter B. S. 322. ἡ γαρ αχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ουσια ὀντως ουσα ψυχης κυβερνητη μονη θεατη νω χρηται. de republ. V. S. 65.

43) Phaedo S. 180, 182, 190. Timaeus S. 342.

44) Timaeus S. 342. Phaedo 178, 236. Timaeus 301, 302.

numerische Einheit als Gattungsbegriffe besitzen, sondern auch deswegen, weil sie die Form sind, welche allen concreten Dingen desselben Geschlechts zukommen muß, und wodurch sie unter ein Geschlecht gehören. Daher ist das Eine ἓν oder Einheit die oberste Gattung, unter welcher alle Ideen stehen; die Vielheit τα πολλα, (auch απειρον) die Gattung der Materie und alles Stoffes, worauf sich Ideen beziehen, durch deren Vereinigung concrete Dinge, Individuen (τα πολλα) entstehen [45].

Wir kommen endlich auf die dritte Frage: Wie ist das Verhältniß zwischen den Ideen und den concreten Dingen? Hierüber drückt er sich so aus. Es giebt von allen Dingen einen Gattungsbegriff und ein Gattungswesen (Ding an sich), und alle andere Dinge bekommen ihre Prädicate durch die Mittheilung der Ideen. Wenn es z. B. außer der eigentlichen Urschönheit noch etwas Schönes giebt, so ist es nur deswegen schön, weil es an der Urschönheit Theil hat oder nimmt. Die Urschönheit ist die Ursache von der Schönheit in allen andern von ihr verschiedenen Dingen, man mag sich dieses Verhältniß als Gegenwart oder als wirkliche Theilnahme, oder wie man sonst will, erklären [46].

Dieses Verhältniß ist von doppelter Art, logisch und metaphysisch. In der logischen Bedeutung verhalten sich die Ideen zu den untern Begriffen, wie der Grund

45) Philebus S. 216. Aristoteles Metaphysic. l. c. 6. τα γαρ ειδη τω τι εστιν αιτια τοις αλλοις, τοις δ' ειδεσι το ἓν.

46) Phaedo S. 227. φαινεται γαρ μοι, ειτι εστιν αλλο καλον πλην αυτο το καλον, ωδε δι' ἓν αλλο καλον εσται, η διοτι μετεχει εκεινου του καλου. — τουτο δε απλως και ατεχνως και ισως ευηθως εχω παρ' εμαυτω, ὁτι ικ αλλο τι ποιει αυτο καλον, η εκεινο του καλου ειτε παρουσια, ειτε κοινωνια, ειτε ὁπη δη και ὁπως προσγενομενη· ου γαρ ετι τουτο διϊσχυριζομαι, αλλ' ὁτι τω καλω παντα τα καλα γιγνεται καλα.

Grund zu dem Gegründeten. Was in dem allgemeinen Begriff enthalten ist, das gilt auch von allen Objekten, welche zur Sphäre desselben gehören. Nach den Gesetzzeu des Denkens ist die menschliche Vernunft, um den Erkenntnissen Vollständigkeit, Einheit und Gründlichkeit zu geben, genöthiget, alles unter Geschlechtsbegriffe zu subsumiren. In dieser Rücksicht sind die Ideen oder die Gattungsbegriffe, weil sie die höchsten sind, die Gründe von der gesammten Sphäre einer Erkenntniß, in so fern sie gedacht wird; denn in ihren Merkmalen muß der Grund zu finden sein, warum ein Objekt unter den Begriff gehöre oder nicht gehöre, warum ihm das Prädicat beigelegt oder abgesprochen werde [47]). Von dieser Seite hat die Ideenlehre keine Schwierigkeit.

Die größten Schwierigkeiten, die von jeher die Platonische Philosophie in Dunkelheit gehüllet haben, betreffen das metaphysische Verhältniß der Ideen. Nicht zufrieden, daß die Ideen in dem logischen Gebrauche die höchsten Principe für das Denken sind, suchte Plato noch überdies Gründe, woraus er sich befriedigend erklären könnte, daß die Individuen eines Gattungsbegriffes unter demselben stehen, oder woher es komme, daß ihnen allen die Merkmale des Gattungsbegriffes zukommen. Die Ideen oder die in dem Gattungsbegriff enthaltenen Merkmale hielt er für das Wesen aller Dinge, worauf der Begriff angewendet wird; sie waren die Begriffe der reinen Vernunft, nicht aus Erfahrung geschöpft; und doch kamen sie gewissermaßen in den Gegenständen wieder vor. Der Mensch an sich ist eine Idee; und doch müssen die wesentlichen Merkmale der Menschheit, die sie enthält, in allen Individuen von Men-

47) de legib. XII. S. 226. αρ' ουν ακριβεστεραν σκεψιν θετεον, περι ὁτουουν γιγνοιτο, η το προς μιαν ιδεαν εκ των πολλων και ανομοιων δυνατον ειναι βλεπειν;

Menschen angetroffen werden, sonst wären sie keine Menschen, und gehörten nicht in die Sphäre des Gattungsbegriffes.

Plato wählte sich eine Hypothese, um dieses Verhältniß der Ideen zu den concreten Dingen zu erklären, und befolgte darin die Maxime, daß, wenn etwas von einer Seite ausgemacht ist, die Vernunft berechtiget ist, zur völligen Erklärung eine Hypothese so lange anzunehmen, bis ihr Streben nach Einsicht völlig befriediget ist 49). Und da er einmal angefangen hatte, das Sinnliche aus dem Uebersinnlichen zu erklären, so blieb er auch dem Gange seiner Vernunft bei Abfassung dieser Hypothese getreu. Er glaubte die Gründe der Sinnenwelt in den Ideen, dem Inbegriff der Verstandeswelt, gefunden zu haben; hier und nirgend anders dürfte er die Ursache von der Zusammenstimmung der Dinge, die in der Erfahrung vorkommen, mit den Ideen, suchen. Und welches Wesen konnte die Vernunft für vermögend halten, als das absoluteste, von welchem sie so gerne den Grund alles Erklärbaren ableitet; dasjenige Wesen, welches die Vernunft als die höchste Vernunft sich denken muß, und das sie, ihrem Bedürfnisse gemäß, durchgängige Harmonie und Einhelligkeit zu suchen, mit dem Vermögen, diese Harmonie wirklich zu machen, ausstattet, um von ihm ihr eignes Vermögen wieder zur Lehen zu nehmen. — Das Wesentliche dieser Hypothese kommt darauf hinaus.

Gott gab der Seele die Denkkraft, Verstand und Vernunft und den Dingen Wahrheit; hierdurch ist er der Urheber des Seins und der Erkenntniß (υσιας, επιστημης) 48). Das heißt: Gott bildete die Natur

48) de republ. VI. S. 119. τυτο τοινυν το την αληθειαν παρεχον τοις γιγνωσκομενοις, και τω γιγνωσκοντι την δυναμιν αποδιδον, την τυ αγαθυ ιδεαν φαθι ειναι, φυτιαν δ' επιστημης υσαν και αληθειας, ως γιγνωσκομενης μεν δια νυ. confer. p. 120. de republ. VII. p. 133. Philebus S. 219.

Natur nach gewiſſen Vernunftbegriffen, Ideen, wodurch er dem Mannichfaltigen (ἄπειρον, Materie, Unbeſtimmbaren) eine Form gab. Die Vernunft iſt das Vermögen der Ideen, oder der weſentlichen Formen aller Dinge, welches Gott dem Menſchen gegeben. Wir können alſo vermittelſt unſerer Ideen die urſprünglichen Formen erkennen, welche Gott den Dingen gegeben, oder nach welchen er ſie gebildet hat. Und daher kommt es, daß die äußere Natur mit unſern Ideen übereinſtimmt, oder ihnen angemeſſen iſt, ob ihnen gleich kein Gegenſtand vollkommen entſpricht. Daher läßt es ſich erklären, daß wir durch die Ideen, ob ſie gleich unabhängig von der Erfahrung ſind, doch die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind.

Da ihn einmal der Gang ſeines Räſonnements auf die Idee eines die Welt bildenden Weſens geführt hatte, eines Weſens, welches die reinſte und höchſte Vernunft ſelbſt war, ſo war es völlig conſequent gedacht, daß er annahm, dieſes Weſen müſſe bei der Weltbildung nach gewiſſen Vorſtellungen und Regeln der Vernunft handeln, die an ſich die höchſten alle andere unter ſich haben, und die alſo Ideen ſind. Die Gottheit nimmt ſie aus ſich ſelbſt, ſie ſind die Vorſtellungen der höchſten Vernunft. Dieſe urſprünglichen Vorſtellungen, nach welchen Gott die Welt bildete, ſind alſo ſein Muſter, und in Verbindung machen ſie die intelligibile Welt aus, die nicht entſtanden iſt, ſondern ewig in dem göttlichen Verſtande exiſtirte, während die ſichtbare einmal in der Zeit entſtand [49]). Daß dieſe Ideen nichts anders ſind, als die urſprünglichen Vorſtellungen der Gottheit, erhellet hieraus, daß er ſagt: Gott iſt das vollkommenſte Weſen, und er wollte alles ſich ſelbſt ſo ähnlich machen, als nur

49) Timaeus S. 301—303. ὅτῳ δη γεγενημενος, προς το λογῳ και φρονησει περιληπτον, και κατα ταυτα ἐχον (παραδειγμα) διεδημιουργηται.

nur möglich [50]). Also ist das Muster, welches Gott in der sichtbaren Welt darzustellen suchte, in Gott selbst, es sind die Ideen, die zum Wesen der göttlichen Intelligenz gehören; es ist alsdann einerlei, ob man sagt, Gott suchte die Welt seinen Ideen, oder sich selbst ähnlich zu machen.

Die Vernunft in den endlichen Wesen ist ebenfalls ein Geschenk der Gottheit. Sie theilte ihnen nehmlich das Vermögen der Ideen mit, welche an sich ursprünglich nur als Anlagen in der Seele enthalten sind, dann aber durch Betrachtung der äußern Natur zum klaren und deutlichen Bewußtsein erweckt werden. Denn diese Ideen, die jeder menschlichen Vernunft wesentlich sind, sind eben dieselben Ideen, nach welchen die Gottheit das Weltall einrichtete. In diesem Sinne heißt Gott der Urheber oder Erzeuger der Ideen. Er gab der Seele von jedem Dinge oder von einer Art der Dinge nur eine Idee (den Gattungsbegriff); denn wenn er ihr zwei oder mehrere mitgetheilt hätte, so würde über beide noch ein Begriff sein, der die gemeinsamen Merkmale beider zusammenfaßte; dann wären diese die Arten und jener die Gattung, und dieser nicht jene, die Idee [51]).

Es läßt sich also daraus begreifen, wie eine Idee vielen Individuen einer Art zum Grunde liegt. Denn Gott bildete sie alle nach einer und derselben Idee. Die Idee in Gott ist das eigentliche Wesen der Dinge, denn durch sie werden die Dinge, was sie sind; durch die menschliche Vernunft wird das Wesen der Dinge erkannt, wenn durch die Betrachtung der concreten Dinge die Idee, welche

50) Timaeus S. 305. παντα ὁτι μαλιστα εβουληθη γενεσθαι παραπλησια αὑτῳ. Man vergleiche auch Tim. S. 306.

51) de republ. VI. S. 119, 120. de republ. X. S. 286 — 288. ει δυο μονας ποιησειε, παλιν αν μια αναφανειη ἡς εκειναι αν αὐ αμφοτεραι το ειδος εχοιεν· και ειη ἀν ὁ εστι κλινη, εκεινη, αλλ' ουχ αι δυο.

welche die Gottheit der Vernunft mitgetheilet hat, aufgeweckt und zum Bewußtsein gebracht wird. Das in der göttlichen Idee bestimmte Wesen ist das Ding an sich, welches also auch mittelbar durch die menschliche Vernunft erkannt wird. Hieraus bekommt die Stelle Licht, wo er sagt: die Vernunft (nehmlich in ihren Begriffen, den Ideen) komme dem wahren Wesen der Dinge am nächsten [52]). Denn die Idee der Gottheit ist die ursprüngliche Vorstellung des Dinges, wodurch es selbst seine Bildung bekommt; die Ideen der Menschen sind von dem göttlichen Verstande abgeleitet und sie entsprechen dem Wesen der Dinge nur mittelbar und im zweiten Grade. Endlich ist daraus klar, wie jedes Ding Eins und Vieles ist; Eins nehmlich in Ansehung der Idee, die nur einzig ist; Vieles, in Ansehung der vielen concreten Dinge, welche nach der Idee sind gebildet worden.

Ich kann hier nicht unbemerkt lassen, daß die ganze Lehre von den Ideen sich auf die Verschiedenheit und den nothwendigen Zusammenhang der Bestandtheile alles Vorstellens und Erkennens gründet, nehmlich Vielheit oder Mannichfaltigkeit, und Einheit. Plato nennt sie auch das Unbestimmte (Bestimmbare) ἄπειρον, und das Bestimmende, die Form, Gränze, (πέρας) [53])

Es fragt sich hier noch, welche Realität Plato den Ideen beigelegt habe. Diese Frage ist deswegen wichtig, weil einige Erklärer der Platonischen Philosophie daraus, daß er sie ὄντα, wirkliche Dinge nennt, und ihnen οὐσίαν beilegt, folgerten, daß er sie allein für Substanzen und wirkliche Dinge gehalten, und die Existenz allen andern Dingen abgesprochen habe. Diese Vorstellungsarten werden unten widerlegt werden. Ich handele

52) Epistol. VII. S. 132.

53) Philebus S. 217, 219, 233.

dele hier nur davon, wie sich Plato die Realität der Ideen gedacht hat.

Die Ideen sind wirklich, sie haben Realität, weil sie Begriffe des menschlichen und göttlichen Verstandes sind, und zwar nothwendige, in dem Wesen des Verstandes selbst gegründete Begriffe. Alles was gedacht wird, ist etwas Reales (ον); Etwas, das keine Realität hat, ein Nichts ist, läßt sich gar nicht denken. [54]) Sie sind nothwendige Begriffe, ohne welche der Verstand gar nichts denken kann. Desto größer ist ihre Realität im logischen Sinne. Die Ideen enthalten aber auch zugleich die Form, das Wesen aller Dinge in der sichtbaren Welt; sie würden das nicht sein, was sie sind, wenn sie es nicht durch die Ideen wären. Daher ihre Realität im metaphysischen Sinne, als Grund des objektiven Seins der Dinge.

In so fern sie etwas Gedachtes sind, haben sie logische Realität, die aber Plato mit der objektiven Realität verwechselt. Denn das Merkmal eines wirklichen nothwendigen Seins ist die Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit, ein Merkmal, welches auf das Denken und die Gegenstände desselben, die reinen Begriffe, und was denen zum Grunde liegt, am vorzüglichsten paßt [54 b]).

Jeder Begriff muß sich auf ein Objekt beziehen, welcher durch den Begriff vorgestellt wird. Die Objekte, worauf sich die Ideen beziehen, sind die Formen, die die Gottheit dem Denkvermögen selbst eingedrückt hat, und welche gleichsam die Kopien von den göttlichen Begriffen sind. Sie beziehen sich also auf etwas Wirkliches in dem Realsten Wesen.

Es

54) Theaetet. S. 148, 149.

54 b) de republ. IX. S. 267. το τε αει ὁμοιως εχομενον και αθανατω, και αληθειας, και αυτο τοιουτον ον και εν τοιουτω γιγνομενον, μαλλον ειναι σοι δοκει, η το μηδεποτε ὁμοιως και ὡσαυτως, και αυτο τοιουτον και εν τοιουτω γιγνομενον;

Es läßt sich also nicht läugnen, daß ihnen Plato Realität zuerkannt hat; Ihnen kommt ein reales Sein zu, aber nicht außer einem Verstande. Sie haben Realität, aber nur durch einen Verstand, der sie denkt, und dessen Formen sie ausmachen.

Doch es ist Zeit, daß wir nun auch die Einwürfe und Zweifel, welche Plato selbst und Aristoteles gegen dieses System vorbringen, kennen lernen; sie werden dazu dienen, die Erklärung, die wir davon gegeben haben, zu bestätigen. Für das erste war Sokrates, oder vielmehr Plato, der den Sokrates zu seinem Repräsentanten in dem Parmenides gemacht hat, darüber zweifelhaft, ob diese Ideenlehre allgemein sei, ob sich die Ideen über alles erstrecken, was sich denken läßt, oder ob sie einen bestimmten eingeschränkten Umfang haben. Daß es eine Idee von der Schönheit, Sittlichkeit, dem Guten u. s. w. gebe, schien ihm ausgemacht zu sein. Aber ungewiß war er, ob auch von dem Menschen, dem Feuer, dem Wasser u. s. w. eine Idee, d. h. eine von den concreten Dingen unabhängige Form vorhanden sei. Endlich hielt er es für bedenklich, Ideen von Haaren, Koth, und dergleichen niedrigen Dingen anzunehmen. Er befürchtete, man möchte es ungereimt finden, wenn man behauptete, es gebe außer diesen Dingen in concreto noch eine besondere Form oder ein Ding an sich. Er behauptete daher, diese Dinge wären das würklich, was sie uns durch die sinnliche Vorstellung sind, und er schränkte die Ideen nur auf die für die Menschheit allgemein wichtigen Gegenstände ein [55]).

Parmenides sagt hierauf: Sokrates sei noch ein Neuling und noch nicht ganz mit der philosophischen Denkungsart bekannt; denn sonst würde er nicht so sehr auf die Meinungen des Volkes achten, und darnach den

55) Parmenides S. 79, 80.

den Werth oder Unwerth der Dinge bestimmen [56]). Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieses ein Einwurf war, der dem Plato von einigen gegen seine Philosophie gemacht wurde, und er weißt ihn daher in der Person des Parmenides als unphilosophisch ab. Denn aus andern Stellen seiner Schriften wissen wir, daß er die Ideen nicht allein von moralischen Gegenständen, sondern auch von physischen, gelten ließ, und das aus eben demselben Grunde, weil die Vernunft und der Verstand zwei von einander verschiedene Vermögen sind [57]). Wenn man bedenkt, daß die Ideen viele Gegner und Vertheidiger fanden, die aber die Ideen in einem verschiedenen Sinne nahmen, welches weiter unten Bestätigung erhalten wird, so kann dieser Einwurf sowohl den erstern als den leztern seinen Ursprung verdanken.

Die meisten und beträchtlichsten Einwürfe und Zweifel betreffen die Mittheilung der Ideen, oder ihr Verhältniß zu den concreten Dingen. Alle Gegengründe dieser Art, wie sie im Parmenides vorkommen, stützen sich auf den Gedanken, daß sie wirkliche außer dem Gemüth existirende Dinge sind. In so fern sie nun der Realgrund von dem Wesen der Dinge sein sollen, so läßt sich freilich keine andere Weise der Mittheilung denken, als eine reale Verbindung entweder der ganzen Idee, oder eines Theiles derselben, mit den concreten Dingen. Diese Einwürfe können nicht anders entkräftet werden, als wenn die Ideen nicht für reale Dinge in diesem Sinne genommen werden. Und das that auch Plato. Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, sagt er, wenn die Ideen nur Vernunftbegriffe sind, die nur in

56) Parmenides S. 80.

57) Timaeus S. 347. εἰ μὲν νῦς καὶ δόξα ἀληθὴς ἔστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀναιςθητα ὑφ' ἡμῶν, εἰδὴ νοούμενα μόνον.

in der Seele vorhanden sind. Die concreten Dinge sind nur Kopieen oder Nachbildungen von den Ideen, und die Mittheilung derselben bestehet nur in der Aehnlichkeit oder Verähnlichung derselben [58]).

Allein wenn es Begriffe der Vernunft sind, so müssen sie doch einen Gegenstand haben. Dieser ist das Gemeinsame, was in allen Individuen und Arten einer Gattung vorkommt. Wenn man nun behauptet, daß diese an der Idee Theil haben, so muß man auch annehmen, daß alle Dinge aus Vernunftbegriffen bestehen, sie mögen denken, oder nicht denken. Ein Gedanke, der die ersten Gründe der Monadologie in sich enthält. — Diese Folgerungen, sagt Plato, haben keinen Grund. Ich stelle mir die Sache so vor. Die Ideen sind gleichsam die Vorbilder und die Muster der Natur. Wenn die Dinge nach Vernunftbegriffen gebildet werden, so folgt daraus gar nicht, daß sie selbst Vernunftbegriffe sein müßten [59]). Man siehet also, wie Plato alle diese Einwürfe dadurch abweiset, daß er die Ideen in einem andern Sinne nimmt, nehmlich für Vernunftbegriffe, wie wir das oben weitläufiger erklärt haben. Es kommen zwar noch einige Gegengründe vor, die Plato nicht so wie die übrigen widerleget, sondern sie vielmehr gelten ließ, es sei, daß er ihre Auflösung für unmöglich hielt, oder daß er sich damit jezt nicht beschäftigen wollte. Allein sie können doch, eben so wie die übrigen, durch die Bestimmung des Sinnes der Ideen widerleget werden. Die-

58) Parmenides S. 83. Αλλα μη των ειδων εκαστον τυτων τη νοημα, και ουδαμυ αυτω προσηκη εγγιγνεσθαι αλλοθι εν ψυχη. ουτω γαρ αν εν τε εκαστον ειη, και ουκ ετι παθοι, α νυν δη ελεγετο.

59) Ebendas. S. 84. τα μεν ειδη ταυτα, ωσπερ παραδειγματα εσταναι τη φυσει· τα δε αλλα, τυτοις εοικεναι, και ειναι ομοιωματα. και η μιμησις αυτη τοις αλλοις γιγνεσθαι των ειδων ουκ αλλη τις.

ser Umstand, und der, daß Plato wirklich zweimal durch diesen Begriff Einwürfe entfernet, ist, wie mir dünkt, ein sicherer Aufschluß über seine Ideenphilosophie. Ihm waren die Ideen nichts anders als die reinen Begriffe der Vernunft, und zwar ursprünglich der göttlichen, aus welcher die menschlichen reinen Vernunftbegriffe abstammten; durch sie wurden die Dinge an sich vorgestellt. Das durch sie bestimmte Objekt ist das Ding an sich, aber nur wie es vorgestellt wird; es ist das Reale, aber nicht außer der Vorstellung, sondern in wie fern es vorgestellt wird; das Reale, wie es ohne die Bedingung des äußern und innern Sinnes gedacht wird. Hiermit stimmt sein ganzes System überein, und vorzüglich der ganze Plan des Parmenides. Wie es aber kam, daß er nicht alle Einwürfe und Zweifel widerlegte, welche gegen die Ideen aufgestellt wurden, daß er sein System von den Ideen nicht vollständiger entwickelte, sondern nur ein paarmal durch Fingerzeige andeutete, und das in einem Dialog, der die Ideen eigentlich zum Gegenstande hatte, das kommt daher, daß er hier nur die Absicht hatte, zu zeigen, daß die Theorie von den Ideen äußerst verwickelt sei; daß sie ohne genaue Bestimmung mit vielen Schwierigkeiten und Zweifeln zu kämpfen habe; daß, ungeachtet aller Schwierigkeiten, der menschliche Verstand durch seine eignen Gesetze genöthiget ist, eine Theorie über das Eins und das Viele anzunehmen, weil sonst das wissenschaftliche Denken ganz unmöglich ist [60]); daß es wirklich eine Theorie giebt, die mit sich selbst und den Gesetzen des Verstandes einstimmig

60) Parmenides S. 89. Αλλα μεντοι, ει δη γε τις αυ μη εασει ειδη των οντων ειναι, εις παντα τα δη νυν και αλλα τοιαυτα αποβλεψας, μηδε ὁριειται ειδος ἑνος ἑκαστυ, υδε ὁποι τρεψει την διανοιαν ἑξει, μη εων ιδεαν των οντων ἑκαστυ την αυτην αει ειναι, και ὑτω την τυ διαλεγεσθαι δυναμιν παντα-πασι διαφθερει. τυ τοιυτυ μεν υν μοι δοκεις και μαλλον ησθησθαι.

mig ist. In dem Philebus wird dieses Resultat nur ganz kurz angedeutet; der Parmenides hat die Absicht, es deutlicher vor Augen zu legen. Doch wir kehren zu den übrigen Einwürfen im Parmenides zurück.

Wenn wir auch annehmen, daß die Ideen die Vorbilder der Ideen sind, denen die Dinge nachgebildet sind, so ist also zwischen beiden eine Aehnlichkeit. Dinge, welche ähnlich sind, müssen unter einem Geschlecht stehen. Also muß es ein noch höheres Geschlecht geben, unter welchem die Ideen und die nach ihnen gebildeten Gegenstände stehen. Und so ins Unendliche fort [61]). Dieser Einwurf fällt nach Platos Bemerkung weg, wenn man annimmt, daß die Ideen nur Begriffe der Vernunft sind, welche nur in der Seele Subsistenz haben [62]).

Die größte Schwierigkeit gegen die Ideen bestehet darin, daß, wenn auch ihre Realität zugegeben wird, doch ihre Erkennbarkeit gar sehr in Zweifel zu ziehen ist. Denn wer vermöge der Ideen annimmt, daß es ein von jedem Dinge abgesondertes unabhängiges Wesen (αὐτὸ) giebt, muß auch eingestehen, daß es nicht in unserer ἐν ἡμῖν, Welt angetroffen werde. Die Dinge an sich, deren Gegenstände die Ideen sind, stehen nur in Verbindung und Beziehung unter sich, aber nicht mit den Dingen unserer Welt, ihren Nachbildern; so wie diese nur mit sich selbst in Beziehung stehen, aber nicht mit den Ideen. Die Wissenschaft an sich hat das Ding an sich zum Gegenstande, und die Arten desselben geben verschiedene Zweige der Wissenschaft an sich. Die menschliche Wissenschaft und ihre Arten hat es nur mit den Dingen, wie sie in unserer Welt angetroffen werden, und ihren verschiedenen Arten zu thun. Das Ding an sich und die verschiedenen Arten desselben liegen außer unserer Welt; sie sind daher auch kein Gegenstand einer menschlichen Wissenschaft [63]).

61) Parmenides S. 84.
62) Ebendas. S. 83.
63) Ebendas. S. 85—87.

Dieser Einwurf gründet sich wiederum auf die Vorstellung, daß die Ideen oder vielmehr ihre Gegenstände nicht allein Dinge an sich sind, welches Plato nicht läugnete, sondern auch außer dem Vorstellungsvermögen existiren, welches er nicht annahm. Die durch die Ideen bestimmten Gegenstände sind die Dinge an sich, aber sie haben kein anderes Dasein, als nur in der Vernunft. Sie machen die Verstandeswelt aus; aber diese ist ursprünglich in Gottes Verstand, und, in wie ferne wir der Ideen der Gottheit theilhaftig sind, in unserm Vorstellungsvermögen. Die Erkenntniß der Dinge an sich ist also nicht unmöglich. Wir erkennen aber dadurch nicht Etwas außer uns, sondern Etwas in uns. Der Satz, daß es an einem bestimmten Zusammenhange unter den Ideen und den Dingen unserer Welt fehle, wird durch die Platonische Theorie aus seiner Philosophie ausgeschlossen. Denn nach derselben sind die Ideen der Grund von dem Sein und der Erkennbarkeit der Dinge.

Aus eben diesen Prämissen wird, als Einwendung gegen die Ideen, gefolgert, daß, wenn wir annehmen, daß Gott die vollkommenste Erkenntniß besitze, die Dinge unserer Welt doch nicht für ihn erkennbar sind, weil die Ideen und die Erscheinungen in gar keiner Verbindung stehen [64]). Da hier eben die Gründe sind, als bei dem vorigen Einwurfe, so ergiebt sich ihre Widerlegung von selbst aus dem Vorhingesagten.

Wir wollen jezt noch etwas bei des Stagiriten Urtheile über die Ideen verweilen. Diejenigen, welche die Ideen für Substanzen ansehen, berufen sich hauptsächlich mit auf Aristoteles Erklärungen gegen die Ideen. Ein Mann, sagen sie, von einem solchen Scharfsinn, der selbst aus Platos Munde sein System gehört hatte, muß es am besten wissen, in welchem Sinne sein Lehrer die Ideen nahm. Allein so richtig dieses auch an sich

ist,

64) Parmenides S. 88, 89.

ist, so darf man doch auch auf der andern Seite nicht die Schwierigkeiten übersehen, welche dieser Untersuchung im Wege stehen. Dasjenige Buch, in welchem das Meiste von den Ideen vorkommt, die Metaphysik, ist äußerst verdorben auf uns gekommen, welches schon daraus erhellet, daß das siebente Kapitel in dem ersten, und das vierte und fünfte in dem zwölften Buche größtentheils Wort für Wort gleichlautend sind. Da es sich aber nicht denken läßt, daß ein so gründlicher Philosoph sich selbst in eben demselben Werke sollte abgeschrieben haben, so ist es höchst wahrscheinlich, daß die Metaphysik des Aristoteles, wie wir sie besitzen, eine Sammlung von mehrern Compilationen entweder aus den Aristotelischen Schriften selbst, oder aus neuern Schriftstellern ist. Und wenn wir auch diesen Umstand nicht in Rechnung bringen wollen, so ist doch aus einigen Stellen klar, daß es zu Aristoteles Zeiten schon mehr als eine Meinung über das Wesen der Ideen gab, welche Aristoteles bestreitet, ohne allezeit mit bestimmten Worten zu sagen, gegen welche seine Einwürfe gerichtet sind. Denn, wie er sich erkläret, hatte die Ideenlehre, nach dem Sinne der ersten Erfinder, nichts mit den Zahlen der Pythagoräer zu thun [65]). An einem andern Orte sagt er: die Uneinigkeit der Vertheidiger der Zahlen als Principe ist ein Beweis von ihrer Grundlosigkeit. Einige machen die mathematischen Zahlen allein zu Principen der Sinnenwesen, weil sie die Schwierigkeiten einsehen, welche mit den Ideen verknüpft sind. Andere machten beide die Ideen und die Zahlen zu Principen, weil sie die Möglichkeit nicht begriffen, wie noch Zahlen sein könnten,

65) Aristot. Metaphys. XII, 4. περι δε των ιδεων πρωτον αυτην την κατα την ιδεαν δοξαν επισκεπτεον, μηδεν συναπτουσαν προς την αριθμων φυσιν, αλλ' ως υπελαβον εξ αρχης οι πρωτοι τας ιδεας φησαντες ειναι.

wenn die Ideen nur allein Principe sein sollten. Derjenige aber, der die Ideen zuerst annahm, trennte aus guten Gründen die Ideen und die Zahlen [66]). Noch deutlicher erhellet dieß aus dem ersten Kapitel des zwölften Buchs, wo er sagt; daß einige die Zahlen, andere die Ideen für die nicht sinnlichen Dinge und die Principe der Erscheinungen gehalten; einige die Zahlen und die Ideen für einerlei, andere für verschieden gehalten haben. Aus diesen Stellen, verbunden mit andern Nachrichten, ergiebt sich, daß die Pythagoräer die Zahlen, Plato aber die Ideen für die obersten Principe nahm; der leztere unterschied seine Ideen von den Zahlen, seine ersten Nachfolger in der Akademie aber suchten sie mit einander zu vereinigen.

Die Einwürfe und Widerlegungen des Stagiriten — wenn anders diese Bücher wirklich, und zwar in der Form, wie wir sie haben, von ihm herrühren — sind gegen alle diese Meinungen von den Ideen gerichtet, ohne daß allezeit der Gesichtspunkt und die bestimmte Bedeutung angezeigt wird, in welcher sie genommen werden. Hieraus entstehet natürlich Verwirrung und Dunkelheit, aus welcher nicht leicht die eigenthümliche Meinung des Plato von den übrigen abgesondert werden kann, zumal da auch Plato schon verschiedener Erklärungen, und Bestimmungen der Ideen erwähnt. Hierzu kommt noch ein Umstand, welcher diese Untersuchung gar sehr erschweret. Aristoteles, oder wer sonst der Verfasser sein mag, stellt einige Gegengründe auf, aus welchen man nicht anders als schließen kann, daß er den Plato entweder nicht verstanden hat, oder nicht verstehen wollte. Von dieser Art ist, wenn er sagt; es sei ein leeres Gewäsch, wenn man behaupte, die Ideen seien die Muster und Formen der Dinge. Denn, fragt er, was wirkt denn nach

66) Ibid. XII, 3.

nach den Ideen? [67]) Eine Frage, welche eine gänzliche Unkunde des Platonischen Systems voraus sezt.

Es ist wahr, alle Einwürfe gehen darauf hinaus, daß die Ideen abgesonderte Wesen sind, und Aristoteles sagt mit ausdrücklichen Worten, daß Plato die Ideen getrennt, oder von den empirischen Gegenständen abgesondert, eben dadurch aber auch alle die Einwürfe und Schwierigkeiten verursacht habe, welche gegen die Ideen möglich waren [68]). Aber dadurch ist noch nicht bestimmt angegeben, daß Plato die Ideen auch hypostasirt habe. Denn das Trennen kann in einem doppelten Sinne genommen werden, in einem logischen und in einem metaphysischen; da in dem erstern Sinn es so viel heißt, als die Ideen sind Begriffe, welche a priori in dem Vernunftvermögen sind, es seinun an sich oder durch Mittheilung einer höhern Intelligenz. In dem leztern aber existiren sie als objektiv reale Wesen, außer dem göttlichen und menschlichen Vernunftvermögen. Alles dieses hat Aristoteles unbestimmt gelassen. Der eigentliche Scheidepunkt, wo Aristoteles und Plato von einander sich entfernen, betrift die Frage über den Ursprung der Gattungsbegriffe, oder des Allgemeinen. Nach dem Aristoteles entspringen sie aus der Erfahrung durch Abstraktion; Plato hielt sie für reine Begriffe, die schon a priori in dem Vorstellungsvermögen angetroffen werden. Das ist es nun, was Aristoteles das Trennen der

67) Metaphys. I. c. 7. το δε λεγειν, παραδειγματα αυτα (αυτας) ειναι και μετεχειν αυτων τ' αλλα, κενολογειν εστι και μεταφορας λεγειν ποιητικας· τι γαρ εστι το εργαζομενον προς τας ιδεας αποβλεπον. Metaphys. XII, 5.

68) Metaphys. XII, 9. ανευ μεν γαρ των καθολου, ουκ εστιν επιστημην λαβειν, το δε χωριζειν, αιτιον των συμβαινοντων αμηχεσων περι τας ιδεας εστιν.

Ideen nennt, und das setzt nicht nothwendig eine Hypostasirung voraus [69]).

Ungeachtet es nun mit der Metaphysik des Aristoteles diese Bewandniß hat, so finden wir doch auch darin manchen wichtigen Beitrag zu der Ideenlehre, welcher uns einiges Licht über diesen Theil der Platonischen Philosophie gewähret. Wir wollen hier die vorzüglichsten Data zusammenstellen. Plato forschte mit dem Sokrates nach dem Allgemeinen, nach dem was allen Dingen einer Gattung gemeinsam ist. Dieses fand er aber nicht in den Gegenständen der Sinne. Denn die allgemeinen Begriffe (Definitionen, ὁρισμοί) passen nicht auf die Erscheinungen, welche in beständigem Wechsel sind. Diese Dinge (oder die allgemeinen Begriffe) nennte er die Ideen. Alle Dinge außer diesen sind die sinnlichen, welche durch jene bestimmt werden. Denn durch die Theilnahme an den Ideen bekommen viele Dinge gleiche Benennung mit denselben. Hierin weicht er von den Pythagoräern blos den Worten nach ab. Denn diese sagen, die Dinge seien Nachahmungen der Zahlen; Plato aber, eine bloße Theilnahme an den Zahlen. Was sie aber unter der Nachahmung und Theilnahme verstanden, haben sie unerörtert gelassen. Außerdem setzt er noch zwischen die sinnlichen Dinge und die Ideen die mathematischen Wesen, welche sich von dem Sinnlichen dadurch, daß sie ewig und unveränderlich; von den Ideen aber, daß ihrer viele einander ähnlich sind, unterscheiden. Denn jede Idee ist an sich nur Eins. — Da die Idee die Principe der Dinge sind, so hielt er auch ihre Bestandtheile für die Elemente der Dinge. In Rücksicht auf den Stoff sei das Große und Kleine das Princip; in Ansehung des Wesens aber (der Form, φύσις) das Eine. Denn aus jenen seien durch die Theilnehmung des Eins die formellen Zahlen (d. h. die metaphysischen Einheiten). Denn das Eins sei das Wesen (φύσις) wel-

69) Aristot. de anima III. 8.

welches von dem Dinge an ſich (ον) nicht verſchieden ſei [70]). Uebrigens ſtimmte er mit den Pythagoräern auch darin überein, daß er die Zahlen für die Principe aller andern Dinge hielt. Dies eigne hat er, daß er anſtatt des Unendlichen, als einer Einheit, eine Dyas annahm, und das Unendliche aus dem Großen und Kleinen beſtehen ließ. Außerdem ſezt er auch die Zahlen auſſer der Sinnenwelt, dahingegen die Pythagoräer ſie für die Dinge ſelbſt hielten [71]).

Plato nahm alſo nur zwei Principe an, ein formelles, welches das Weſen der Dinge beſtimmt, und ein materielles für den Stoff derſelben. Die Ideen ſind die Urſachen von dem Weſen aller andern Dinge; das Princip aber der Ideen iſt die Einheit. Der ihnen zum Grunde liegende Stoff iſt die Dyas, das Große und Kleine, in Anſehung deren die Ideen von den ſinnlichen Dingen, die Einheit aber von den Ideen prädiciret wird [72]). Diejenigen Philoſophen, welche die Ideen zuerſt aufſtellten, haben zuerſt etwas deutlicher von dem Weſen der Dinge gehandelt. Denn ſie halten die Ideen, und was in ihnen enthalten iſt, nicht für die Materie in den ſinnlichen Dingen, auch nicht für das Princip der Bewegung (vielmehr für das Princip der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit); ſondern ſie behaupten, daß die

70) Ich leſe hier mit einer kleinen Veränderung το μεντοι γε ἓν ὡς ὐσίαν ειναι, anſtatt ον. Denn nach dem erſten Capitel des zweyten Buches behaupteten die Pythagoräer und Plato, das ἓν und ον ſei einerlei.

71) Ariſtot. Metaphyſ. I. c. 6.

72) Ariſtot. Metaph. I, 6. δυοιν αιτιαιν εσι μονον κεχρημενος, τη τε τυ τι εστι, και τη κατα την ὑλην. τα γαρ ειδη τυ τι εστιν αιτια τοις αλλοις, τοις δ' ειδεσι το ἓν και τις ἡ ὑλη ἡ ὑποκειμενη, καθ' ἡς τα ειδη, τα μεν επι των αισθητων, το δ' ἓν επι τοις ειδεσι λεγεται, ὁτι ὁυτη δυας εστι το μεγα και το μικρον.

die Ideen jedem Dinge sein Wesen geben, welches sie selbst von dem Eins bekommen [73]).

Wir können hieraus bestimmen, inwiefern Plato der Erfinder der Ideen ist oder nicht ist. Plato erwähnet schon zwei verschiedener philosophischen Systeme; Nach dem einen waren nur Körper wirkliche Dinge; nach dem andern existirten blos εἰδη, Vorstellungen. Es fragt sich, was Plato unter dem Ausdruck εἰδη verstanden habe? Da das andere System dem erstern, dem Materialismus entgegen gesezt ist, so darf man daraus schon schließen, daß die εἰδη das Gegentheil von den körperlichen oder materiellen Dingen sind, und also unkörperliche geistige Wesen bedeuten. Das eine System erklärte sich für den äußern Sinn, und hielt die Gegenstände im Raume allein für wirklich existirende Dinge, wie die meisten Philosophen vor ihm gethan hatten. Das andere entgegengesezte kann also kein anderes sein, als welches für die Gegenstände des innern Sinnes, oder die Vorstellungen, das ausschließende Prädicat der Existenz in Anspruch nimmt [74]). Das eine System hielt die Dinge, insofern sie angeschauet werden, für die Dinge an sich, und die in der Wahrnehmung vorkommenden Prädicate für das Wesen derselben; hierdurch sprach es allen, nicht im Raume erkennbaren Dingen und Prädicaten die Realität ab. Das zweyte hielt die Dinge, in wiefern sie gedacht werden, für

73) Ibid. το δε τι ην ειναι και την ουσιαν, σαφως μεν ουδεις αποδεδωκε, μαλιστα δ' οι τα ειδη και τα εν τοις ειδεσι τιθεντες λεγουσιν. ουτε γαρ ως ὑλην τοις αισθητοις τα ειδη και τα εν τοις ειδεσιν, ουδ' ως εντευθεν την αρχην της κινησεως γινομενην ὑπολαμβανουσιν· ακινησιας γαρ αιτιαν μαλλον και τω εν ηρεμιᾳ ειναι φασιν, αλλα το τι ην ειναι εκαστῳ των αλλων τα ειδη παρεχοντως, τοις δ' ειδεσι, το ὀν.

74) Sophista S. 259, 260.

für die Dinge an sich, und die in der Form der Vernunft bestimmten Prädicate für das Wesen derselben, wodurch alle Prädicate des äußern Sinnes, z. B. Bewegung, Veränderung aufgehoben wurden. Dieses lezte System kann kein anderes als das Eleatische sein; denn die Pythagoräer läugneten die Bewegung keinesweges. Plato war mit beiden unzufrieden. Und sein System war vermittelst der Ideen darauf angelegt, das Irrige in beiden zu entfernen, und das Wahre zu vereinigen. Die Ideen waren die eigentlichen Dinge an sich oder die Formen und die Prädicate derselben, die sinnlichen, oder die Erscheinungen, waren die durch die Ideen bestimmte Materie. Die Dinge an sich werden durch die Vernunft erkannt, die Erscheinungen durch die Sinnlichkeit. Beiden wurde dadurch Realität zugesprochen. Dasjenige, was Plato hier ειδη nennt, sind also Vorstellungen der Vernunft, aber hypostasirt, und daher keinesweges die Platonischen Ideen.

Nach einer sehr gewöhnlichen Meinung behauptet man, daß die Ideen des Plato und die Zahlen der Pythagoräer nicht wesentlich, sondern nur dem Namen nach verschieden sind. Allein da Aristoteles oder wer sonst der Verf. des ersten Buches der Metaphysik ist, die Ideen als eine eigene Erfindung des Plato ansiehet [75]); da ebenderselbe, wie wir oben bemerkt haben, ausdrücklich sagt, daß Plato seine Ideen von den Zahlen unterschieden habe; da er die Zahlen nicht als Principe, sondern vielmehr als von den Ideen abgeleitet und bestimmt betrachtete [76]): so müssen die Ideen nothwendig von den

75) Aristotel. Metaphys. l. 1. c. 6. το μεν ȣν ἑν και τȣς αριθμȣς παρα τα πραγματα ποιησαι, και μη ὡσπερ οἱ Πυθαγορειοι, και ἡ των ειδων εισαγωγη, διὰ την εν τοις λογοις εγινετο σκεψιν.

76) Ibid. εξ εκεινων γαρ τα κατα μεθεξιν τȣ ἑνος τα ειδη ειναι τȣς αριθμȣς.

den Zahlen verschieden sein. Wir haben schon in dem ersten Bande S. 270. die Unterscheidungsmerkmale dargestellt.

Es ist in der Untersuchung über die Ideen des Plato noch ein Punkt übrig, nehmlich die Widerlegung derjenigen Erklärung der Ideen, vermöge deren sie Substanzen sein sollen. Die Schwierigkeiten in dieser Sache rühren hauptsächlich daher, daß Plato sich über diesen Punkt nicht deutlich und bestimmt erkläret hat, wodurch es den Neuplatonikern möglich wurde, ihre Schwärmereien in Platonische Ausdrücke einzukleiden. Neuere Gelehrte, vorzüglich Plessing, fanden es aus eben dem Grunde leicht, durch ihren Scharfsinn und Gelehrsamkeit, diejenigen Stellen, welche davon handeln, so zu erklären, daß Plato sich ausdrücklich für die Substanzialität der Ideen erkläret zu haben schien. Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die Weitläufigkeit, womit der leztere alle mögliche Gründe zur Bestätigung seiner Behauptung aufführet, müssen nothwendig jeden Nichtkenner der Platonischen Philosophie in Erstaunen setzen, und die Vermuthung abbringen, daß man ihr unmöglich etwas entgegensetzen könne. Aber auf der andern Seite ist es auch nicht zu läugnen, daß dadurch die eigentliche Aufklärung der Sache mehr erschweret als erleichtert worden ist. Man siehet es der ganzen Erklärung an, daß sie erzwungen ist, und der große Aufwand von Kunst, womit Begriffe und Ausdrücke so lange gedrehet werden, bis sie zu der Erklärung, die nicht Resultat, sondern vorher aufgefaßte Meinung ist, passen, muß mehr dazu dienen, sie verdächtig zu machen, als zu empfehlen. Es ist nicht möglich, die Gründe, womit er seine Behauptung unterstüzt, einzeln und Schritt vor Schritt zu prüfen, nicht als wenn es an sich große Mühe kostete, das Ungegründete und Gezwungene seiner Erklärungen zu beweisen, sondern weil man ein eigenes Buch darüber schreiben müßte. Es ist schon genug, wenn

wenn ich diese Erklärungsart überhaupt prüfe, und zeige, daß sie unmöglich Platonisch sein kann.

Es ist mir bei den Streitigkeiten, welche darüber geführt worden sind, immer auffallend gewesen, daß man nicht zuvor einen Punkt auszumachen suchte, auf den alles ankommt; nehmlich die Bestimmung einiger Hauptbegriffe und Hauptfragen. Man streitet darüber, ob Plato die Ideen für Substanzen gehalten oder nicht; und es ist noch nicht ausgemacht, was Plato für einen Begriff von der Substanz hatte, ob er mit dem von den Vertheidigern der Substanzialität der Ideen angenommenen übereinstimmt oder nicht, oder ob er überhaupt nur den Begriff von Substanz mit einiger Bestimmtheit entwickelt habe. Zweitens man schließt aus den Ausdrücken οὐσία, ὄντως, ὄν, welche den Ideen beigelegt werden, daß ihnen Plato eine Subsistenz beigelegt habe, wie sie nur den Substanzen zukommt, ohne daß die Bedeutung dieser Worte, dem platonischen System gemäß, bestimmt worden ist.

Aus der Unterlassung einer so nothwendigen Untersuchung ist es mir nur allein erklärbar, wie Plessing eine Behauptung von dem göttlichen Verstande aufstellen konnte, welche mit seinem Ideensysteme in geradem Widerspruche stehet. Hier ist die Stelle: „Die Erkenntniß und Gedanken des menschlichen Verstandes besteht „in Bildern, in Vorstellungen von den Objekten, nicht „in den Objekten selbst: der Verstand und seine Vorstellungen sind also von den Objekten des Gedachten, der „Existenz nach verschieden und getrennt. Das Erkennen „und die Vorstellungen selbst aber sind vom Verstande „unzertrennlich, und gehören zum Wesen desselben. Da „nun aber die Erkenntniß des göttlichen nie nicht aus „Bildern und eigentlichen Vorstellungen, der Art und „Weise gemäß, wie sie im menschlichen Verstande gedacht „werden, besteht, sondern das Denken desselben ein un„mittelbares Würken ist, und jedes Erkennen und jeder „Gedanke nicht blos leere Vorstellung des Objekts, sondern

„dern zugleich das Objekt selbst ist, so mußten die An„hänger des metaphysischen Systems, den göttlichen „νους, die von ihm gedachten und zugleich verursachten „Gegenstände gewissermaßen selbst sein lassen; weil nehm„lich das Denken zum Wesen des Verstandes gehört, und „nicht von ihm getrennt sein kann, so existirt der gött„liche νους — da er zugleich die Vorstellungen und ihre „Objekte selbst umfaßt — mit diesen Objekten von „Ewigkeit her vereinigt, und stellt sie, als Inhalt sei„nes Denkens, unmittelbar selbst vor. Indem der νους „also erkennt und denkt, erkennt und denkt er sich selbst, „weil sein Denken keine fremde Gegenstände, sondern „lauter Resultate aus ihm selbst sind: Anschauen, Den„ken, und das dazu gehörende Objekt, sind unmittelbar „aus seinem Wesen hervorgehende Wirkungen. Mithin „kann er nur sich selbst denken und erkennen. Es fin„det also eine ewige Vereinigung des νους mit der intelli„giblen Materie statt, welche er von Ewigkeit mit sei„nem Licht — so wie das Licht der Sonne, die Mate„rie dieser Erdenwelt — durchströmt, seine Formen, „d. i. seine Gedanken ihr mittheilt, und dadurch würkliche „Dinge aus ihr hervorbringt. Denken und Erkennen ist also „bei dem göttlichen νους so viel als Erzeugen und Hervorbrin„gen. Beides ist Eins, mithin das Erkennen und Den„ken desselben, eine unmittelbar würkende Kraft, welche „durch ihr Denken und Erkennen, zugleich den Inhalt „desselben, das Erkennte und Gedachte selbst, von Ewig„keit her hervorbringt, und dadurch das immer fortge„sezte Dasein desselben von Ewigkeit her verursacht — „Die von Ewigkeit von dem göttlichen νους ausströ„menden Gedanken, welche sich als Formen in „die intelligible Materie drücken, und in derselben als „Substanzen existiren, sind νοουμενα, welche Plato Ideen „nennt. Sie werden durch das würkende Anschauen „und Denken des νους würkliche Objekte, d. i. das An„geschaute und Gedachte selbst. Aus dieser Ursache

nennt

„nennt sie Plato ουσιας, οντα, ζωα νοητα, θεους αϊδιους, παραδειγμα.“ [77]) — Wie können denn die Ideen Substanzen sein, die unabhängig von dem göttlichen Verstande existiren, wenn sie die Gedanken des göttlichen Verstandes sind? Ist das nicht die nehmliche Erklärung, die er widerlegen will, nur mit dem Unterschiede, daß der göttliche Verstand von der Gottheit getrennt und hypostasirt, und die eine Unbegreiflichkeit mit einer neuen gepaart wird?

Der Hauptgrund, warum Plessing den Ideen Substanzialität beileget, beruhet darauf: Plato legt ihnen die Prädicate ουσια, ειναι, ον bei, womit, wie dieser Schriftsteller behauptet, Plato allezeit Substanzen bezeichnet [78]). Allein es ist nicht nur unerwiesen, sondern auch falsch, daß diese Ausdrücke nur allein in dieser Bedeutung vorkommen. Sie haben eine dreifache Bedeutung. Erstens bedeuten sie so viel als das Sein, die subjektive und objektive Realität, das Existiren und das Gedachtwerden [79]). Zweitens bedeuten sie ein Subjekt, das nicht Prädicat eines andern sein kann, eine Substanz. Drittens, den Inbegriff von Prädicaten, die zum Begriff eines Objektes wesentlich gehören, die das Wesen desselben ausmachen, und in Ansehung deren jedes Ding unveränderlich ist [80]). Diese Bedeutungen führt auch

77) Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. 1. B. S. 331—333.

78) Ebendas. S. 117, 118, 119, 123.

79) Sophista S. 268. και απιδων αυτων (στασεως και κινησεως) προς την της ουσιας κοινωνιαν, ετως ειναι προσειπας αμφοτερα — S. 265. το κινουμενον δη και κινησιν συγχωρητεον ως οντα. Timaeus S. 349.

80) Cratylus 3. B. S. 312. ει τις αυτο τουτο μιμεισθαι δυναιτο εκαστω την ουσιαν γραμμασι και συλλαβαις, αρ' ουκ αν δηλοι εκαστον ο εστιν. Ebendas. S. 239. Sophista S. 263. de republ. III. S. 248.

auch Aristoteles in seiner Metaphysik an [81]). Wenn nun Plessing seine Erklärung von den Ideen hauptsächlich darauf gründet, daß Plato unter οὐσία, εἶναι, ὄν nichts als Substanz und Substanzialität verstehe, so fällt schon die Hauptstütze dieses Gebäudes zu Boden.

Der Begriff von der Substanz wurde erst durch den Aristoteles entwickelt und bestimmt. Plato giebt keine bestimmte Erklärung darüber, und man kann daher nur aus Vergleichung vieler Stellen mit dem Hauptgrundsatze seiner Philosophie folgern, was er sich unter Substanz gedacht habe. Wir werden weiter unten in der Metaphysik zeigen, daß er das Ding an sich, oder das Wesen derselben, die Idee eines jeden Dinges, insofern sie die unveränderlichen Merkmale enthält, welche jedem Begriffe von einem Individuum zum Grunde liegen, darunter verstanden habe, ohne sie doch so zu hypostasiren, daß die Idee eine Existenz außer dem Vorstellungsvermögen in sich schloß. Ich kann hier die Beweise dieser Behauptung nicht weitläufig darstellen, weil sie in die Metaphysik gehört. Unterdessen will ich nur vorläufig dieses anführen. Diejenigen, welche die Substanzialität der Ideen behaupten, können unmöglich in den Geist der Platonischen Philosophie, oder des Spiritualismus, eingedrungen sein, da sie den Ideen eine Bedeutung geben, die nicht nur mit dem Spiritualismus unverträglich, sondern auch der ausdrücklichen Erklärung des Plato widerspricht. Plato unterscheidet nehmlich, wie bekannt, drei Arten von Dingen [81]). Die eine Art enthält die Ideen, die zweite die Erscheinungen, die dritte den Ort, Materie, oder die Subjekte. Der Ort oder das Subjekt ist dasjenige, an welchem die Veränderungen, die durch die Sinne wahrgenommen werden, vorgehen. Die Veränderungen, die an diesen vor-

81) Timaeus S. 348.

vorgehen, sind die Erscheinungen, welche daher immer in etwas (einem Orte) befindlich sein müssen. Die Ideen sind diese Veränderungen, in so fern sie gedacht werden. Denn eine Veränderung oder Prädicat, in so fern es durch die Sinnlichkeit wahrgenommen wird, sezt allezeit etwas aasolutes voraus, welches eben die Idee enthält. Nach dieser Darstellung können die Ideen schon nicht Substanzen sein, in dem Sinne, wie sie Plessing nimmt; weil sie irgendwo, in einem Raume, außer dem Vorstellenden sein müßten, welches nur auf die Veränderungen oder Erscheinungen paßt. Nachdem Plato diese Eintheilung vorgetragen, so erklärt er sich über diese Sache noch deutlicher und bestimmter. Der Ort, das Ding im Raume, wird, sagt er, durch einen unächten Vernunftschluß erkannt, d. h. durch einen Schluß, der nicht allgemein, sondern nur in einer gewissen Bedeutung wahr ist. Man behauptet nehmlich die Nothwendigkeit, daß alles, was ist, irgend an einem Orte sei, und einen Raum einnehme, und was nirgends weder auf der Erde noch im Himmel sei, das sei gar Nichts. Nur das Bild (die Erscheinung) muß immer in Etwas sein, weil das, woran sie vorkommt, nicht ihr angehört, sondern allezeit das Bild eines andern ist. Nach der richtigen Vernunft sind zwei Objekte, insofern sie dem Begriff nach verschieden sind, zugleich Eins und Zwei, ohne daß eins in dem andern ist [82]). Kann man

82) Ebendas. S. 348, 349. τριτον δ' αυ γενος | το της χωρας και φθοραν υ παρεχομενον, εδραν δε παρεχον, ὁσα εχει γενεσιν πασιν, αυτο δε μετ' αναισθησιας ἁπτον, λογισμῳ τινι νοθῳ μογις πιστον. προς ὁ δε και ονειροπολουμεν βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι πυ; το ον ἁπαν, εν τινι τοπῳ και κατεχον χωραν τινα· το δε μητε εν γῃ μητε πυ κατ' ουρανον, ουδεν ειναι. ταυτα δε παντα, και τα τουτων αδελφα και περι την ονειρωξιν και αληθως φυσιν υπαρχουσαν, ὑπο ταυτης της ονειρωξεως υ δυνατοι γιγνομεθα εγερ-

ſich wohl deutlicher erklären? Der Grundſatz: alles, was exiſtirt, muß an einem Orte ſein, wird nur auf die Erſcheinungen eingeſchränkt. Denn wenn er allgemein gelten ſollte, ſo würde daraus folgen, daß nichts als Körper exiſtirten. Man vergleiche Sophiſta S. 259. Dieſes war aber mit dem Platoniſchen Dualismus nicht vereinbar, vermöge deſſen körperliche und unkörperliche Gegenſtände gleichen Antheil an der Realität hatten. Wenn die Ideen Subſtanzen ſind, ſo müſſen ſie irgendwo an einem Orte ſein. Dann ſind ſie aber körperlich, und ein Gegenſtand der Anſchauung und Empfindung, welches den Merkmalen, die Plato von den Ideen angiebt, geradezu widerſpricht. Es iſt gleichviel, wo der Ort ſei, den ſie einnehmen, ob er dieſe Erde, oder ein anderer Himmelskörper ſei, der viel feiner iſt, als unſer Planet; die Folgerungen werden dadurch in nichts geändert.

Man kann hier aber einwenden, Plato rede ſelbſt von einem Felde der Wahrheit, von einem überhimmliſchen Orte, wo die Ideen anzutreffen ſein ſollen [83]). Allein dieſe Ausdrücke müſſen, zumal in dem Phädrus, allegoriſch erklärt werden, weil die ganze Beſchreibung von der Seele eine fortgeſezte Allegorie iſt. In dem 6ten und 7ten Buche der Republik bedeutet das Wort τοπος nichts

εγερθεντες διεριζομενοι τ' αληθες λεγειν, ως εικοι μεν, επειπερ ουδ' αυτο τυτο εφ' ῳ γεγονεν, εαυτης εστιν, ετερου δε τινος αει φερεται φανταϛμα, δια ταυτα εν ετερῳ προσηκει τινι γιγνεϛθαι, υθιας αμωϛγητως αντεχομενην, η μηδεν τοπαραπαν αυτην ειναι. τῳ δε οντως ουτι βοηθος, ὁ δ' ακριβειας λογος ως ἑως αν τι, το μεν αλλο ῃ, το δε αλλο, υδετερον εν υδετερῳ ποτε γεγενημενον, ἑν αμα τουτων και δυο γενηϛεϛθον. Man vergleiche auch Sympoſium c. 29.

83) Phaedrus X. B. S. 322, 323, 324. de republic. VI. 118, 121. VII, 132.

nichts anders als den Inbegriff von Gegenständen, so wohl der sinnlichen (αἰσθητος) als der blos gedenkbaren (νοητος), und dieser Ausdruck ist eben so wohl zu entschuldigen, als wenn wir von einer Verstandeswelt reden. Der Ausdruck τοπος kommt übrigens noch mehreremale bei dem Plato in einer solchen Bedeutung vor, daß man ihn ohne die größte Ungereimtheit nicht wörtlich nehmen kann. Ich führe unten einige von diesen Stellen an [34]).

Wir müssen noch einen Grund prüfen, aus welchem Schulze (de ideis Platonis S. 10) vorzüglich die Subsanzialität der Ideen folgert. Das Schöne an sich, sagt er, kann nicht angeschauet werden, wie ein Gesicht, oder wie die Hände, noch wie sonst etwas Körperliches; es ist auch kein bloßes Wort, noch eine Wissenschaft [35]). So erklärt er die unten stehenden Worte, und schließt daraus, daß ihnen Plato nicht eine subjektive Realität, als bloßen Begriffen, sondern eine objektive, als außer der Vorstellung existirenden Dingen beigelegt habe. Allein aus dem Zusammenhange ergiebt sich eine andere Erklärung. Plato hatte vorher gezeigt, wie man zur Erkenntniß der ursprünglichen Schönheit sich erheben könne; nehmlich durch Betrachtung einzelner schöner sichtbarer Gegenstände müsse der Geist gewöhnt werden, das Schöne, welches allen Gegenständen

34) Sophista S. 275. ὁ μεν (σοφιτης) ἀποδιδρασκων εις την τυ μη ὀντος σκοτεινοτητα, τριβη προσαπτομενος αυτης, δια το σκοτεινον τυ τοπυ καταγνωναι χαλεπος — ὁ δε γε φιλοσοφος, τη τυ ὀντος αει δια λογισμων προσκειμενος ἰδεα, δια το λαμπρον αυτης χωρας, ἀδαμως ευπετης ὀφθηναι. Ebendas. S. 246. εις απορον ὁ σοφιτης τοπον καταδεδυκε. Verglichen S. 237.

35) Symposium c. 29. ὐδ' αυ φανταχθησεται αυτο το καλον, οἱον προσωπον τι, ὐδε χειρες, ὐδε αλλο ὐδεν, ὡν σωμα μετεχει· ὐδε τις λογος, ὐδε τις επιτημη.

der Art gemein ist, zu umfassen. Von dieser Betrachtung müsse er von einer Wissenschaft zur andern übergehen, damit der Gesichtskreis des Geistes nicht verenget werde, wenn er sich sclavisch an den Genuß einer einzigen gewöhne, sondern damit er alles Schöne auf dem großen Felde der Wissenschaften und Kenntnisse kennen lerne. Durch diese Uebungen gestärkt und erweitert, sei man im Stande, eine Wissenschaft zu fassen, welche das Schöne selbst zum Gegenstande habe. Er bestimmt darauf, worin dieses Schöne bestehe. welches allen andern schönen Gegenständen zum Grunde lieget, und daher von allen denselben unterschieden ist. Aus dem Grunde, sagt er, kann es weder ein durch die äußere Anschauung wahrgenommener Gegenstand, noch auch irgend ein Produkt des Geistes sein. Man kann eben so wenig sagen, dieses Gesicht, sei es auch das schönste, als diese Rede, oder diese Wissenschaft, ist die Schönheit selbst. Es giebt eine Idee von dem Schönen, das von allen Gegenständen abgesondert ist, aber ihnen allen zum Grunde liegt. Die Idee ist unstreitig ein Begriff, aber der Gegenstand desselben, das Schöne, ist kein Begriff.

Wir wollen jezt noch einige Gründe aus dem Plato darstellen, aus welchen sich die Grundlosigkeit der Ideen-Substanzen darthun läßt. Nachdem er das materialistische und das spiritualistische System angeführt hatte, so sucht er die Falschheit des erstern auf folgende Weise zu beweisen. Man muß eingestehen, sagt er, daß es beseelte Wesen giebt, und daß also die Seele etwas wirkliches ist. Nun sind aber einige Seelen gerecht (sittlich), andere ungerecht, einige weise, andere unweise. Beides sind und werden sie nur durch den Besitz oder die Gegenwart der Gerechtigkeit und Weisheit. Diese müssen aber doch etwas sein, da sie vorhanden sein und fehlen können. Da also Gerechtigkeit, Weisheit und die übrigen Tugenden und ihr Gegentheil etwas Wirkliches ist, und auch die Seele, in welcher jene vorhanden

sind

sind, so frage ich sie, ob sie diese Objekte für sichtbar oder unsichtbar halten? [86]) Plato behauptet also in dieser Stelle, daß Gerechtigkeit, Weisheit und alle Tugenden unsichtbare Objekte sind. Das Unsichtbarsein oder die Unkörperlichkeit sind die Prädicate, unter welchen er die Ideen vorstellt [87]). Sind es denn nun aber Substanzen? Wie können sie denn in der Seele, oder wie können in einer Substanz mehrere sein? Man siehet also, daß er jedem Objekte, insofern es gedacht wird, Realität beileget, aber darum keine substanzielle.

Eben diese Wahrheit springt in die Augen, wenn man den Satz zergliedert, daß der Verstand, Weisheit, Wissenschaft nur in einer Seele sein können [88]). Denn da es von allen Dingen eine Idee geben muß, so müßte, nach dem Sinn des Plessing, der Verstand getrennt und abgesondert von allen andern Dingen existiren. Sonst wäre er keine Substanz. Wie kann er aber eine Substanz sein, wenn er, wie Plato behauptet, nothwendig in der Seele, das heißt, in einem Subjekte sein muß? Kann er dann noch etwas anders sein, als ein Prädicat, ein Vermögen, oder eine Kraft dieses Subjekts? Plato hat sich hier so stark ausgedrückt, und den Satz ohne alle Einschränkung aufgestellt, daß gar keine Einwendung oder Ausflucht möglich ist.

86) Sophista S. 261. ουσης ουν δικαιοσυνης και φρονησεως και της αλλης αρετης, και των εναντιων, και δη και ψυχης, εν ᾗ ταυτα εγγιγνεται, ποτερον ὁρατον και ἁπτον ειναι φασι τι αυτων η παντα αορατα;

87) Timaeus S. 348. Politicus S. 65.

88) Philebus S. 248. σοφια μην και νους ανευ ψυχης ουκ αν ποτε γενοισθην. Timaeus S. 305, 336 und 316. νους επιστημη τε — τουτω δε εν ᾧ των οντων εγγιγνεσθον, αν ποτε τις αυτο αλλο πλην ψυχην ειπῃ, παν μαλλον η τ' αληθης ερει,

Eben diese Ungereimtheit würde in der Stelle liegen, wo er sagt: So viel Ideen der göttliche Verstand in dem, was ein Thier ist, unterscheidet, eben so viele Arten derselben wollte er wirklich machen [89]). Denn, weil das ζωον selbst eine Idee ist, so müßte eine Idee andere Ideen oder eine Substanz andere Substanzen enthalten. Welches gewiß keinen vernünftigen Sinn giebt.

Ueberhaupt wäre es kein sehr philosophisches System, wenn man die Ideen in diesem Sinne nehmen wollte, und es erfodert eine ungeheure Einbildungskraft, sich vorzustellen, daß das Gute, Schöne, Tugend, Gerechtigkeit, das Große und Kleine, das Gleiche und Ungleiche, ferner das Wesen, das Sein, die Existenz und so fort Substanzen sein sollen, die nicht etwa an und in einem andern Dinge, dessen Symbol oder Schema sie sein könnten, sondern unabhängig, absolut und für sich existiren sollen. Substanzen, die das Allgemeine der Arten und Individuen enthalten, und doch selbst Individuen sind. Also ein Triangel, der die gemeinsamen Merkmale der recht- schief- und spitzwinklichten Triangel in sich schließt, subsistirend als Individuum, und doch weder ein recht- noch schief- noch spitzwinklichter Triangel ist?

Dieses System widerspricht auch noch andern Grundsätzen der Platonischen Philosophie. Plato stellt die Ideen als unveränderlich und ewig auf; nach Plessing sind sie entstanden, und dennoch ewig. Aber Plato behauptet, daß beide Prädicate einander ausschliessen [90]). Plessing nimmt bei Widerlegung der entgegengesezten Theorie immer als ausgemacht an, daß Plato dem Sinnenwesen alle Existenz und Realität abgesprochen habe.

89) Timaeus S. 322. ἥπερ ουν νους ενουσας ιδεας τῳ ᾧ εστι ζωον, οἱαι τε ενεισι και ὁσαι, καθορᾳ, τοιαυτας και τοσαυτας διενοηθη δειν και τοδε σχειν.

90) Timaeus S. 300—302, 317, 318—348.

habe [91]). Und doch sollen sie durch die Mittheilung der allerrealsten Dinge entstanden sein. Wenn also jene Behauptung wahr ist, so kann auch durch die Mittheilung der Ideen nichts entstehen, weil dasjenige, dem sie mitgetheilt werden sollen, keine Realität besizt. Gleichwohl handelt er von dieser Verbindung als von einer realen Vereinigung. Es ist auch ganz falsch, daß Plato den Sinnenwesen alle Realität abgesprochen habe. Das Gegentheil erhellet klar aus der Widerlegung des Spiritualismus in dem Sophisten, und aus der Stelle, wo er saget, daß die Existenz Realität ουσια ein Prädicat sei, welches sich mit Ruhe und Bewegung vereinigen lasse [92]).

Ein System, dessen Grundsatz an sich ungeheuer, und durch nichts als erkünstelte und erzwungene Erklärungen aus den Platonischen Schriften beglaubiget werden kann; ein System, das selbst bei einem Hauptpunkte dem Grundsatze ungetreu wird; ein System, worüber sich Plato gar nicht bestimmt erklärt hat, welches aber durch viele Behauptungen umgestoßen wird; ein solches System kann nicht wahr sein. Wir hoffen, unpartheiische Leser werden sich davon noch mehr überzeugen, wenn sie das System, welches wir in der Folge aus dem Plato selbst ungezwungen herleiten wollen, mit jenem verglichen und gefunden haben werden, daß es von jenen Fehlern frei, Einheit und Zusammenhang mit sich und der ganzen Platonischen Philosophie gewähret.

Die Ideen sind also nichts anders, als die Vernunftbegriffe, welche Plato für rein und unabhängig von der Erfahrung hielt; und die dadurch bestimmten Gegenstände sind die Dinge an sich, welche allen Erfahrungsgegenständen zum Grunde liegen.

91) Versuche zur Aufklärung. S. 147 f.
92) Sophista S. 262, 263, 268.

Drittes Kapitel.

Ueber den Begriff des Plato vom Vorstellungsvermögen.

Ungeachtet Plato noch nicht so glücklich gewesen war, die zwei Formen der Vorstellungen, die auch die ursprünglichen Bestandtheile derselben ausmachen, zu erkennen, und sie nach bestimmten Merkmalen zu unterscheiden, so finden sich doch einige Spuren, wie wir oben bemerkten, daß er sie in einiger Ferne wahrgenommen, und sie bei seinem Philosophiren, obgleich nicht als Formen der Vorstellungen, gebraucht hat. Einheit und Vielheit oder Mannichfaltigkeit, welche unzertrennliche Merkmale der Begriffe sind [1]), machen wirklich die Grundlage seiner ganzen Philosophie aus, und sie sind das Fundament der Eintheilung des Vorstellungsvermögens in das sinnliche und vernünftige. Die Unterscheidung dieser beiden Arten des Vorstellens, und die Entwickelung ihrer nähern Merkmale, ist auch das Einzige, was der Philosoph der Academie über das Vorstellungsvermögen gedacht hat. Bevor die einzelnen Arten des Vorstellens noch nicht untersucht waren, war es nicht möglich, über den Begriff und die Merkmale des Vorstellungsvermögens überhaupt nachzudenken, und die Merkmale, die beiden Arten des Vorstellens gemeinschaftlich sind, konnten nicht eher zergliedert werden, bis die besondern Eigenschaften beider erörtert waren.

Das höchste Geschlecht der Ideen oder der Vernunftbegriffe ist Einheit, und diese ist also der Charakter, welcher allen Vernunftbegriffen gemeinsam ist [2]). Die Ideen enthalten die obersten Geschlechtsmerkmale, unter wel-

1) Philebus S. 217.

2) Aristoteles Metaph. I. c. 6. τα γαρ ειδη τα τι εστιν αυτα τοις αλλοις, τοις δ' ειδεσι το ἑν.

welchen alle Arten und Individuen eines Geschlechts stehen. Weil dieselben allgemein sind und für die ganze Sphäre eines Begriffs gelten, so ist es möglich, sie unter ein Geschlecht zu zählen. Alle Gegenstände, welchen gemeinsame Merkmale zukommen, werden in dem Gesichtspunkt der Vernunft für Eins oder identisch angesehen. Die Vernunft ist also das Vermögen der Einheit, und sie bestimmt durch die Ideen, ihre Begriffe, die Einheit in allen Gegenständen, welche sie denkt.

Das höchste Geschlecht der sinnlichen Vorstellungen ist die Vielheit, Mannichfaltigkeit. Denn durch sie erfahren wir das Einzelne, das Verschiedene, welches ohne Mannichfaltigkeit nicht sein kann [3]). Die Mannichfaltigkeit und Unendlichkeit betrachtet er ausdrücklich als die Form der Gefühle und Empfindungen, z. B. von Hitze und Kälte, Lust und Unlust [4]).

Diese Eintheilung gründet sich zum Theil auf seine transcendentalen Grundsätze von Bildung der Welt, aber diese beziehen sich wieder auf die, wiewohl nicht deutlich wahrgenommene Unterscheidung der Formen der Vorstellungen, Einheit und Vielheit. Eben so wie der Stoff bei den Vorstellungen dem Gemüthe gegeben wird, an welchem es die Form, die ihm eigenthümlich angehöret, hervorbringt: eben so realisirte Gott an der Materie der Welt, die er nicht hervorbringt, sondern als schon vorhanden nimmt, die Formen der Dinge, welches seine Begriffe sind, und bildete aus beiden die Dinge, welche die Welt ausmachen [5]).

Da die Vorstellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft durch ihre Merkmale ganz von einander verschieden sind, so ist auch das Vorstellungsvermögen von zweierlei Art, ein sinnliches und ein vernünftiges, welche er

3) Theaet. S. 141.
4) Philebus S. 234, 235.
5) Philebus S. 233, 234, 240, 241.

er auch mit der Benennung, das Unvernünftige und Vernünftige der Seele bezeichnet [6]). Für beide zusammengenommen gab es noch keine Benennung, aus dem natürlichen Grunde, weil die beiden gemeinsamen Merkmale noch nicht in einem Begriff zusammengefaßt waren. Er unterscheidet es von den andern Vermögen nur durch den Ausdruck, das, wodurch wir etwas lernen, ᾧ μανθανομεν [7]).

Das sinnliche Vorstellungsvermögen hat Plato bei weitem nicht so aufmerksam untersucht, als das vernünftige, welches sich einigermaßen aus der Beschaffenheit seiner Philosophie, daß sie intellektuel ist, erklären läßt. Auch war der richtige bestimmte Begriff von der Sinnlichkeit nicht möglich, weil die ursprünglichen Merkmale der Vorstellung überhaupt sowohl, als die besondern der sinnlichen Vorstellung noch nicht erkannt waren. Er gieng von der Reflexion über die fünf Sinne aus. Wir stellen uns Gegenstände durch das Auge, das Ohr u. s. w. vor, und nennen alle diese Vorstellungen Empfindungen und Anschauungen αἰσθησεις. Also müssen sie doch alle etwas Gemeinschaftliches haben, und ein Vermögen voraussetzen, durch welches sie entstehen. Und das ist das Empfindungsvermögen, die Sinnlichkeit, der Sinn, αἰσθησις [8]). Plato war also so weit gekommen, daß er die Sinnlichkeit nicht allein von dem Verstande, sondern auch von der Organisation unterschied. Er erfodert zwar zur Erzeugung der sinnlichen Vorstellungen auch einen Beitrag vom Körper, aber auch, und zwar

6) de republic. X. S. 304.

7) de republ. IX. S. 258, 260.

8) Theaetet. S. 139. δεινον γαρ πη ει πολλαι τινες εν ἡμιν, ὡσπερ εν δυρειοις ἱπποις, αἰσθησεις εγκαθηνται, αλλα μη εις μιαν τινα ἰδεαν, ειτε ψυχην, ειτε ὁ δει καλειν, παντα ταυτα ξυντεινει· ᾗ δια τουτων οἱον οργανων αἰσθανομεθα ὁσα αἰσθητα.

zwar vorzüglich die Mitwirkung der Seele, oder des eigentlichen sinnlichen Vorstellungsvermögens [9]). Vielleicht läßt sich der Antheil der Organisation und der Seele bestimmter angeben, wenn wir die wenigen Aeusserungen darüber, die sich bei dem Plato vorfinden, zusammenstellen.

Die empfindlichen und beweglichen Theile des Körpers theilen auch eine leise Rührung den benachbarten Theilen mit, indem sie dieselben auf die nehmliche Weise afficiren, bis diese Eindrücke zu dem Sitz der Seele (το φρονιμον) gelangen, und gleichsam die Wirkung des Afficirenden verkündigen. Die weniger beweglichen und festen Theile werden nur allein afficiret, ohne daß sie den Eindruck auf andere Theile übertragen. Die Veränderung bleibt bei ihnen stehen, und das Subjekt erhält keine Empfindung [10]). Die Gegenstände, welche auf das Gemüth wirken, drücken gleichsam Bilder von sich ab. (ειδωλα, εκμαγεια) [11]). Die Gegenstände afficiren eigentlich zuerst nur körperliche Theile; diese Eindrücke heißen παθηματα; wenn sie dann von der Seele aufgenommen werden, so entstehen eigentlich erst die Bilder, oder Abbildungen der Dinge. Bildlich stellt sich Plato dieses so vor. Er denkt sich gleichsam einen Schreiber, welcher die Eindrücke abcopiere und sie in das Gemüth schreibe; und je nachdem der Schreiber richtig oder falsch schreibet, entstehen daraus wahre oder falsche Vorstellungen und Urtheile. Es fragt sich, was Plato unter diesem Schreiber verstanden habe? Nichts anders als die Receptivität, welche den Stoff der Vorstellungen aufnimmt und aufbewahret, oder wie er saget, das Gedächtniß, welches mit dem Sinne vereiniget ist. Das Gedächtniß ist aber das Vermögen, die Vorstellungen

9) Philebus S. 254, 255.
10) Timaeus S. 375.
11) Theaet. S. 161, 164, 154, 156.

gen aufzubewahren; folglich ist der Sinn αἰσθησις, wie das Wort hier genommen wird, nichts anders, als das Vermögen, die Vorstellungen, oder richtiger, die Eindrücke von Außen aufzunehmen [12]). Man kann hieraus schließen, daß Plato den Körper bei Erzeugung der sinnlichen Vorstellungen nur als Vehikel oder Werkzeug betrachtet, durch welches die Eindrücke und Abbildungen der äußern Gegenstände an die Receptivität des Gemüthes gelangen. In dem Gemüthe gehet die eigentliche Veränderung vor, durch welche ein Eindruck zur Vorstellung gemacht wird, und ohne diese ist das Gemüth vorstellungs- und empfindungslos [13]). Das sinnliche Vorstellungsvermögen ist also das Vermögen, die durch den Körper oder die Organisation bis zur Seele gelangenden Eindrücke aufzunehmen, und daraus sinnliche Vorstellungen, die er Bilder nennt, (εικονες, εἰδωλα, εκμαγεια, σημεια) zu erzeugen [14]), oder mit andern Worten, es ist das Vermögen, vermittelst des Körpers afficirt zu werden; denn eine sinnliche Vorstellung ist die doppelte und gemeinschaftliche Veränderung des Körpers und der Seele [14 b]).

Nach diesen Begriffen scheint es, als wenn Plato die Sinnlichkeit blos auf das Vermögen des äußern Sinnes eingeschränkt habe. Man kann freilich nicht anders als so denken, wenn man nur allein die bestimmten und deutlichen Aeußerungen darüber vor Augen hat.

Unter-

12) Philebus S. 265, 255.

13) Philebus S. 255. ὁταν ἀπαθὴς αὐτὴ (ψυχὴ) γιγνηται των σεισμων των τε σωματος, ἡν νυν λήθην καλεις, ἀναισθησιαν ἐπονομασον.

14) de republic. X. S. 304.

14 b) Philebus S. 255. τῳ εν ἑνι παθει την ψυχην και το σωμα κοινῃ γιγνομενον, κοινῃ και κινεισθαι, ταυτην την κινησιν ονομαζων αἰσθησιν, ὐκ ἀπο τρόπου φθεγγοι αν.

Unterdessen finden sich doch auch einige Gedanken, welche er nur im Vorbeigehen äußert, woraus erhellet, daß er auch Kenntniß von dem innern Sinn hatte. Man kann dieses schon daraus schließen, daß er eine gedoppelte Kenntniß von der Seele annimmt, eine empirische, wie wir sie durch die Sinnlichkeit kennen, und eine reine, inwieferne wir sie blos denken [15]). Aber noch mehr, er kennet ein Afficirtwerden von Innen, wenn das Denkvermögen auf die Sinnlichkeit wirket, und dadurch eine sinnliche Vorstellung, ein Bild von dem Gedanken erzeuget [16]). Da er endlich außer den Vorstellungen der äussern Sinne, außer den Empfindungen der Lust und Unlust, noch mehrerer sinnlichen Vorstellungen gedenket, welche keine besondere Benennung haben, so kann man nicht anders, als schließen, er müsse auch innere sinnliche Vorstellungen gekannt, und die Sinnlichkeit nicht allein auf den äußern Sinn eingeschränkt haben [17]). Da aber die Vorstellungen des äußern Sinnes bekannt und unter Klassen gebracht waren, welches bei denen des innern Sinnes noch nicht geschehen war; da es an dem Merkmal der Sinnlichkeit überhaupt, und des innern und äußern besonders gebrach: so kam es, daß er seinen Begriff

15) de republ. X. S. 316, 317.

16) Theaetet. S. 154, 155. ἆρ' οὐκ ἐννοεῖς ὅτι ἡμῖν ἔστιν ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ἐνδεὴς μὲν ἀεὶ ἡ ἰδέα τοῦ ἑκάστου, ἐνέστι δὲ ἐν αὐτοῖς ἐπιθυμία τοῦ παντὸς ἑκάστου;

17) Theaet. S. 77. αἱ μὲν οὖν αἰσθήσεις τὰ τοιάδε ἡμῖν ἔχουσιν ὀνόματα, ὄψεις τε καὶ ἀκοαὶ καὶ ὀσφρήσεις, καὶ ψύξεις τε καὶ καύσεις, καὶ ἡδοναί γε δὴ καὶ λῦπαι, καὶ ἐπιθυμίαι καὶ φόβοι κεκλήμενοι· καὶ ἄλλαι, ἀπέραντοι μὲν αἱ ἀνώνυμοι, πλήθη δὲ ὠνομασμένοι.

Digitized by Google

Begriff verengete, und den innern Sinn von der Sinnlichkeit auszuschließen schien.

Die Sinnlichkeit wird unter dem Bilde einer wächsernen Tafel vorgestellt, worin die Eindrücke von den Gegenständen abgedruckt, und die Vorstellungen aufbewahret werden [18]). Man würde sich aber sehr irren, wenn man glauben sollte, es sei das was anders, als bildliche Vorstellung, wofür sie Plato selbst nur ausgiebt.

Die Form der Sinnlichkeit, insofern sie den Stoff zu Vorstellungen empfängt, die Vielheit oder Mannichfaltigkeit, war dem Plato nicht ganz entgangen; nur daß er sie mehr als einen Bestandtheil der Gegenstände der Sinnlichkeit, als in der Eigenschaft der Form der Receptivität erkannte. Hierin ist eben der Grund enthalten, warum er bei der Weltbildung eine ursprüngliche Materie annahm, die nicht entstanden, und durch die Gottheit nach den Ideen gebildet wurde; er setzt ihr Wesen in dem Großen und Kleinen, oder vielmehr, wie wir unten sehen werden, in der unbestimmten Vielheit [19]). Aus diesem Grunde siehet er die Unendlichkeit (des Grades) als die Form der Empfindungen an, vermöge deren kein Grad der kleinste noch der größte ist, und die Vielheit in Ansehung der ausgedehnten Größe als die Form der äußern Anschauungen [20]). Weil aber Plato die Sinnlichkeit nur auf die Vorstellung des Veränderlichen und Wandelbaren einschränkte, worin er auch Recht that, insoferne er sich blos empirische Anschauungen dabei dachte, war es ihm nicht möglich, in dem Vermögen der Sinnlichkeit etwas Beständiges und Bleibendes wahrzunehmen. Und daher kommt es, daß er die

18) Theaet. S. 154.
19) Aristotel. Metaphys. I. c. 6. Philebus S. 233 seq.
20) Phileb. S. 334, 355. de republ. X. S. 304. VII. 145, 147.

die mathematischen Begriffe und Sätze aus dem Verstande, oder vielmehr einem eignen Verstandesvermögen ableitete.

Durch die Sinnlichkeit wird nur allein das Einzelne, Veränderliche und Wandelbare vorgestellt, das dem Gemüthe vermöge der Eindrücke auf körperliche Organe gegeben wird [21]). Wenn man alle die bisher angeführten Merkmale von der Sinnlichkeit zusammenfaßt, so erhalten wir folgenden Begriff: Das sinnliche Vorstellungsvermögen ist das Vermögen, vermöge der durch körperliche Organe hervorgebrachten Eindrücke und Veränderungen das Einzelne, Besondere und Veränderliche wahrzunehmen. So müssen wir es zum wenigsten dem Platonischen System gemäß erklären; denn die noch nicht geschehene Unterscheidung zwischen Form und Stoff der Vorstellungen hinderte ihn zu bemerken, daß durch die Sinnlichkeit nichts weiter als der Stoff zu Vorstellungen geliefert wird; er übersah den Antheil der Spontaneität an den wirklichen sinnlichen Vorstellungen, durch welche der gegebene Stoff erst zur Vorstellung erhoben wird. Denn ob er gleich auch eine gewisse Thätigkeit des Vorstellungsvermögens bei diesen Vorstellungen anzunehmen scheint, z. B. wenn er das sinnliche Vorstellungsvermögen mit einem Schreiber vergleichet, so findet sich doch nicht ein bestimmter Begriff davon in seinen Schriften. Insoferne es also an deutlichen Bestimmungen fehlt, thut man ihm in der That nicht Unrecht, wenn man behauptet, er habe der Receptivität nicht den Stoff, sondern Vorstellungen gegeben werden lassen.

Das verständige Vorstellungsvermögen oder das Denkvermögen begreift zwei Vermögen in sich, den Ver-

21) Republ. X. S. 298, 299. Theaet. S. 141. Timaeus S. 301, 302.

Verstand und die Vernunft, (διανοια und φρονησις oder νους). Wir haben in dem zweiten Kapitel gezeigt, daß Plato die Vorstellungen des Verstandes in weiterer Bedeutung in die des Verstandes in engerer Bedeutung und die der Vernunft eintheilte. Da die Begriffe des Verstandes, welche sich auf Mathematik beziehen, weder aus der Sinnlichkeit noch aus der Vernunft abgeleitet werden können, so ist es wahrscheinlich, daß er für sie ein eignes Vermögen angenommen hat. Denn diese Vorstellungen enthalten etwas Allgemeines, was aus der Sinnlichkeit nicht entspringen kann; sie sind nothwendig und unveränderlich, welches die sinnlichen Vorstellungen nicht sind. Auch das Faktum, daß sie aus dem Bewußtsein ohne vorhergegangene Erfahrung entwickelt werden können, streitet mit dem empirischen Ursprunge. Sie müssen also, wie die Ideen, angebohren sein, und in dem Verstandesvermögen unabhängig von Erfahrung vorhanden sein. Aber auf der andern Seite können sie, wegen ihrer specifischen Verschiedenheit von den Ideen, nicht zu dem nehmlichen Vermögen gehören. Welches aber dieses Vermögen sei, darüber hat er, wie es scheint, keine weitere Untersuchung angestellt. Die Eintheilung des Verstandesvermögens in Verstand und Vernunft, διανοια, φρονησις, beziehet sich nicht auf den Ursprung dieser Vorstellungen, sondern auf die Bearbeitung derselben. Wenn hier aber eine Analogie statt finden darf, so ist es wahrscheinlich, daß er den Inbegriff von den mathematischen Begriffen für den leidenden Verstand (wenn ich eine Benennung von dem Aristoteles hier brauchen darf), und das Vermögen, durch welches sie entwickelt werden, für den thätigen Verstand gehalten habe. Er dachte sich auf eben die Art eine doppelte Vernunft, wie wir gleich hernach sehen werden.

Aus eben denselben Gründen leitete er die Ideen aus einem eignen Vermögen ab, in welchem sie unabhängig

hängig von aller Erfahrung anzutreffen waren, und durch wirkliches Denken zum klaren und deutlichen Bewußtsein entwickelt wurden. Da die Merkmale der Ideen, wie wir sie oben dargestellt haben, der Ableitung derselben aus der Erfahrung widersprachen, so war er genöthiget, ein eignes von der Sinnlichkeit verschiedenes Vermögen für sie anzunehmen, und dieses war die Vernunft, νους, φρονησις. Plato aber war noch nicht so weit in der Zergliederung des Vernunftvermögens gekommen, daß er in den Formen desselben die Möglichkeit und den Grund der Ideen entdeckt hätte, und daher ließ er sie dem Vernunftvermögen gegeben sein. Dadurch fand er zugleich eine Hypothese zu Erklärung des Faktums, wie die Ideen-Principe zur Erkenntniß der Dinge, welche in der Erfahrungswelt vorkommen, sein können. Die Gottheit hatte der Vernunft die Ideen mitgetheilt, welche die ursprünglichen Begriffe waren, wornach sie die Sinnenwelt gebildet hatte. Sie sind also angebohren, nicht in dem Verstande, daß man ihrer unmittelbar von der Geburt an deutlich bewußt sei, sondern, daß sie aus dem Innern, zwar durch äußere Veranlassung, aber doch unabhängig von der Sinnlichkeit entwickelt und ins Bewußtsein gebracht werden können. Die Ideen nun, insofern sie mehr als Anlagen, als wirkliche Begriffe angebohren sind, machen das Vernunftvermögen aus, gleichsam die leidende Vernunft, welche der thätig wirkenden Vernunft den Stoff darreichet, aus welchem sie deutliche Begriffe bildet und in Zusammenhang bringet. Die Wahrheit dieser Sätze erhellet aus folgenden Gründen. Plato sagt: Gott ist die Ursache von der Vernunft und der Wahrheit [22]). Unter Wahrheit wird das ob-

22) de republ. VII. S. 133. ἡ τῦ ἀγαθῦ ἰδέα — παντων ἀυτὴ ὀρθων τε καὶ καλων αἰτια, ἐν τε ὁρατῳ φως καὶ τον τυτυ κυριον τεκυσα· ἐν τε τῳ νοητῳ, ἀυτὴ κυρια ἀληθειαν καὶ νυν παρασχομενη.

jektive Wesen der Dinge verstanden, die Form, welche ihnen die Gottheit gab. Die Vernunft ist nicht die thätige Vernunft, sondern das Vermögen, welches die Ideen in sich begreift, durch welche das Wesen der Dinge erkannt wird [23]). Vor der Geburt haben die Menschen alle die Begriffe erhalten, welche nothwendig und allgemein sind, und die Regel enthalten, nach welcher empirische Gegenstände unter jene Begriffe subsumiret werden. Seit dem Anfang unserer gegenwärtigen Existenz sind wir uns dieser Vorstellungen nicht bewußt, bis sie durch die Anschauung äußerer Gegenstände aus der Vergessenheit wieder hervorgezogen werden [24]). Sie müssen also als bloße Anlagen in dem Vernunftvermögen enthalten sein. Wenn man die Stelle aus dem Phädo und der Republik mit einander vergleichet, so ergiebt sich, daß der Inbegriff der Vernunftbegriffe und der νους gleichbedeutend sind. Die Vernunft ist also das Vermögen, in welchem die allgemeinen und nothwendigen Begriffe unentwickelt angetroffen werden. Die andere Bedeutung, daß νους die selbstthätige Vernunft, die Denkkraft bedeutet, erhellet aus folgenden Stellen. Die Vernunft, das selbst bestimmende Vermögen der Seele denket allein das unkörperliche und unsinnliche Wesen [25]). Diese Wesen sind die allgemeinen

23) Man vergleiche mit der eben angeführten Stelle folgende de republica VI. 119. 120. Aus dieser erhellet, daß αληθεια so viel als νοια ist, und νους das Vermögen das Wesen der Dinge zu erkennen. Dieses ist überhaupt das Vermögen zu denken, und der Inbegriff der Vernunftbegriffe. Die Möglichkeit des Denkens rühret von Gott her, nicht das wirkliche Denken; denn dieses erfodert die selbstthätige Anwendung der Vernunft.

24) Phaedo S. 171. 172.

25) Phaedrus X. B. S. 322, 323. ἡ γαρ αχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ὀντως ουσα ψυχης κυβερνητη μονη θεατη νω χρηται.

nen Merkmale der Dinge, welche durch die Ideen bestimmt werden. Die Erkenntniß derselben wird durch die Vernunft bewerkstelliget, indem sie den Stoff, den sie aus sich selbst nimmt, bearbeitet, und ihn auf deutliche Begriffe zurückführet. — Die Handlung der Vernunft, das Denken (νοησις) hat zu ihrem Gegenstande die unveränderlichen, nothwendigen Dinge, die Ideen [26]). Hier kommt also die Vernunft in zwiefacher Bedeutung vor, als das Vermögen, in welchem die Ideen, als zu bearbeitender Stoff, vorkommen, und als das Vermögen, welches den Stoff bearbeitet. Diese Thätigkeit der Vernunft nennt Plato auch mit dem Nahmen φρονησις. Man wird daher leicht den Sinn des Satzes verstehen: die Seele beschäftiget sich bei dem reinen Denken mit sich selbst; sie untersucht in sich und aus sich selbst, abgezogen von aller Gemeinschaft der Sinnlichkeit, und er enthält also auch eine Bestätigung des Vorhingesagten [27]).

Diese drei Vermögen, Sinnlichkeit, reiner Verstand, und reine Vernunft sind die einzigen Quellen, woraus die Seele den Stoff zu ihren Vorstellungen und Erkenntnissen erhält. Denn alle Vorstellungen betreffen entweder äußere Gegenstände, oder die reinen Anschauungen (Größen und Zahlen) oder reine Begriffe. Der Stoff zu den erstern wird der Sinnlichkeit von Außen gegeben; der Stoff zu der zweiten und dritten Art ist in dem Vermögen des Verstandes und der Vernunft enthalten. Um sich von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen, muß man bemerken, daß Plato die Sinnlichkeit als Quelle der Vorstellungen auch Erfahrung nennt, und den reinen Verstand und die reine Vernunft als ein Vermögen zusammenfaßt, weil sie nehmlich beide reine Vorstellungen

26) Timaeus S. 348.

27) Phaedo S. 131. Theaetet. S. 142. αυτη δ' αυτης η ψυχη τα κοινα μοι φαινεται περι παντων επισκοπειν.

liefern [28]). Nun sagt er: jedes Ding könne nur auf drei verschiedenen Wegen beurtheilet werden, aus Erfahrung, aus Vernunft, und durch Begriffe und Urtheile [29]). Die Begriffe und Urtheile λογοι bedeuten hier kein eignes Vermögen des Vorstellens, woraus etwas erkannt werden könnte; sondern sie sind nur das Organon, wodurch geurtheilet wird. Also bleiben nur zwei Vermögen übrig, aus welchen der Stoff zu Vorstellungen und zu den Urtheilen, wodurch etwas beurtheilet wird, gewonnen wird, das ist die Sinnlichkeit der Erfahrung und das Denkvermögen. Doch an einem Orte scheint es, als wenn er außer den genannten noch ein anderes sinnliches Vermögen angenommen habe. Indem er nehmlich das Sinnliche in wirkliche Naturgegenstände und deren bloße Nachbildungen und Schatten, das Intelligible aber in das unbedingt Denkbare eintheilet, so scheint es, als wenn er auch für jeden von diesen vier Gegenständen auch ein besonderes Vermögen, wodurch er vorgestellt werde, angebe, nehmlich πιστις, εικασια, νοησις, διανοια [30]). Allein weiter unten führet er diese viere auf zwei Vermögen zurück, das Denkvermögen νοησις und das sinnliche Vorstellungsvermögen δοξα [31]). Jene Eintheilung betrift auch eigentlich nicht die Vorstellungsvermögen, sondern die Gegenstände desselben und die Art des Vorstellens. Wir stellen uns einen Gegenstand vor, entweder wie er erscheint, oder wie er gedacht wird; in jenem Fall, entweder als einen wirklichen Gegenstand, oder als ein Bild desselben; in diesem, entweder als einen absoluten, oder

28) de republ. VII. S. 166. Gorgias IV. B. S. 117. Philebus S. 299.

29) de republ. IX. S. 260. τινι χρη κρινεσθαι τα μελλοντα καλως πριησεσθαι; αρ' ικ εμπειριφ τε και φρονησει και λογφ;

30) de republic. VI. S. 121 seq. 125.

31) de republ. VII. S. 166.

oder als einen bedingten Gegenstand. Die εικασια ist daher die Vorstellung, wodurch wir etwas einem Gegenstand ähnliches wahrnehmen, und beruhet auf demselben Vermögen, als πιστις, oder die Vorstellung von einem wirklichen Naturobjekte.

Die Sinnlichkeit und das Denkvermögen sind also die Grundvermögen, aus welchen aller Stoff zu Vorstellungen herrühret. Durch die Sinnlichkeit entstehen, wie sich Plato ausdrückt, weil er noch nicht zwischen der Form und dem Stoffe der Vorstellungen unterschieden hatte, die empirischen Vorstellungen; aus dem Denkvermögen die reinen. Die übrigen Vermögen des Gemüthes enthalten die Bedingungen der Erhaltung, Erneuerung und Bearbeitung der aus jenen beiden Quellen erzeugten Vorstellungen. Da ich schon in dem zweiten Kapitel etwas davon berühret habe, so werde ich hier alles zusammen fassen, um die Uebersicht zu erleichtern.

Durch das Gedächtniß werden die Vorstellungen, sowohl die der Sinnlichkeit, als die des Verstandes, erhalten und aufbewahret. Um sich die Möglichkeit des Behaltens zu erklären, stellt sich Plato das Gedächtniß bildlich als ein gewisses Behältniß der Vorstellungen, oder als eine wächserne Masse vor, in welcher die Vorstellungen Spuren hinterlassen. So lange als diese Spuren fortdauern, und nicht ausgelöscht werden, sind die Vorstellungen in dem Gedächtniß. Die Dauer der Vorstellungen hängt von dem Grade des Empfindens und von der Stärke und Lebhaftigkeit des empfangenden Vermögens ab. Je lebhafter, inniger und stärker dieses aufnimmt, je stärker der Eindruck ist, desto dauerhafter sind die Spuren, welche die Vorstellungen hinterlassen. Je schwächer der Eindruck ist, und je matter die Receptivität, desto schwerer lassen sich die Vorstellungen erhal-

ten, und desto leichter verlieren sie sich aus dem Bewußtsein [32]).

Die Wiedererinnerung ἀναμνησις ist das Vermögen, die schon gehabten Vorstellungen wieder zu erneuern, wieder in das Bewußtsein zurückzurufen. Diese Erneuerung der Vorstellungen kann entweder vermittelst einer andern Vorstellung geschehen, welche der Seele gegenwärtig ist, oder unabhängig von allen Vorstellungen durch die Seele selbst. In dem erstern Fall müssen die Vorstellungen, welche einander erwecken sollen, in Verbindung stehen. So wird bei dem Anblick eines Freundes die Vorstellung eines andern, der mit diesem in Verbindung stehet, in dem Gemüth erneuert; so erinnert ein Gemählde an das Original; so erweckt jede Sache, welche sich auf den geliebten Gegenstand beziehet, die Vorstellung desselben [33]). Durch Anschauungen und Empfindungen werden nicht nur andere sinnliche Vorstellungen erneuert, sondern auch Vorstellungen des Verstandes in das Bewußtsein gebracht. Wenn wir z. B. zwei Gegenstände anschauen, so denken wir auch zugleich, daß sie ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich sind. Die Vorstellungen von der Aehnlichkeit und Gleichheit sind Begriffe, welche nicht aus der Sinnlichkeit entstanden, sondern a priori in dem Denkvermögen enthalten sind [34]). Diese Wiedererweckung beruhet wie bei dem vorigen Falle auf einem gewissen Zusammenhang der Vorstellungen. Die Dinge in der Welt sind nach gewissen Ideen gebildet, welche ursprünglich in dem göttlichen Verstand, durch Mittheilung der Gottheit aber in dem Denkvermögen angetroffen werden. Daher läßt sich die Möglichkeit begreifen, warum die Vorstellung eines jeden Gegenstandes Vorstel-

32) Phileb. S. 155. Theaet. S. 154, 155, 161. 94.

33) Phaedo S. 166, 167.

34) Phaedo S. 169, 170.

ſtellungen hervorrufet, welche eines höhern Urſprungs als aus der Sinnlichkeit ſind. Wir können das Urtheil: dieſer Gegenſtand iſt einem andern gleich oder ähnlich, nicht anders zu Stande bringen, als durch einen reinen Begriff der Vernunft, der die Regel enthält, nach welcher dieſe Prädicate in dem Subjekte beſtimmt werden. Es läßt ſich alſo daraus erkennen, wie durch Wahrnehmung, Beobachtung und jedes empiriſche Urtheil reine Begriffe in das Bewußtſein zurückgerufen und entwickelt werden können. Dieſes iſt die beſondere Bedeutung, welche das Wort ανάμνησις in der Platoniſchen Philoſophie erhalten hat. — In einem andern Sinne bedeutet ἀναμνησις das Vermögen der Seele, durch ſich ſelbſt ohne Vermittelung einer von Außen gegebenen Veranlaſſung Vorſtellungen wieder hervor zu rufen [35]). Dort war es die Aſſociation der Vorſtellungen, die Verbindung einer gegenwärtigen Empfindung und Anſchauung mit einer andern ehemals gehabten Vorſtellung, wodurch die Erneuerung derſelben geſchah. Hier iſt es die Seele ſelbſt, welche das Vermögen beſitzt, aus ſich ſelbſt das Bewußtſein der Vorſtellungen wieder zu erneuern. Ob ſie das ohne alle Aſſociation könne, ob ſie eine abſolute Selbſtmacht über ihre Vorſtellungen beſitze, darüber ſcheint Plato nicht nachgedacht zu haben. Nur ſo viel dürfte man aus einer Stelle ſchließen, daß er die Möglichkeit von dieſer Wiedererneuerung auf die Spuren, welche die Vorſtellungen in dem Gedächtniß zurück laſſen, gegründet habe. Die Seele ſucht dieſe Spuren wieder aufzuregen, oder die Kopieen (εικονας), wie er ſie nennt, wieder zu beleben, und ſtellt dadurch die Vorſtellungen ſelbſt wieder her. Bild-

35) Philebus S. 255. ὁταν ἀ μετα του σωματος επαθεν ποθ' ἡ ψυχη, ταυτ' ανευ του σωματος αυτη εν ἑαυτῃ ὁτι μαλιστα αναλαμβανῃ, τοτε αναμιμνησκεσθαι πῃ λεγομεν.

lich nennt Plato dieses Vermögen den Mahler der Seele [36]).

Die Thätigkeit, welche an der Wiedererneuerung der Vorstellungen Antheil hat, gehört nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Verstande, dem thätigen Vorstellungsvermögen an. Dieses folgt schon aus dem Begriff der Sinnlichkeit, welche nur die Eindrücke aufnimmt, und sich blos leidend verhält. Zum Beweise dient auch der Sprachgebrauch, welcher für die Aufmerksamkeit, oder der selbstthätigen Richtung des Gemüthes zur Erzeugung, Hervorrufung und Bearbeitung einer Vorstellung, den nehmlichen Ausdruck bestimmt hat, wodurch sie die Selbstthätigkeit des Vorstellens, die Vernunft bezeichnet [37]).

Plato betrachtet alle Bearbeitung der Vorstellungen sowohl zum wissenschaftlichen Gebrauch, als auch zu andern Zwecken, oder überhaupt alle Bearbeitung der ursprünglichen Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes, als Verrichtungen des thätigen Vorstellungsvermögens, des Verstandes, die wegen der Verschiedenheit des Stoffes und der Bearbeitung und Bildung unter verschiedenen Benennungen vorkommen [38]). Wir müssen diese Verrichtungen jezt näher kennen lernen.

Der Verstand äußert sich überhaupt durch Begriffe und Urtheile. Jeder Begriff ist aber schon ein unentwickeltes Urtheil. Beide Funktionen beruhen daher auf einem und ebendemselben Vermögen. Dies bestätiget auch der Sprachgebrauch. Eben die Ausdrücke, wodurch ein Begriff bezeichnet wird, bedeuten auch Urtheile, z. B. διανοια, δοξα, λογος; und eben diese werden auch

36) Philebus S. 265, 266. ζωγραφον, ὁς μετα τον γραμματιστην, των λεγομενων εικονας εν τῃ ψυχῃ τουτων γραφει.

37) νουν προσεχειν. Theaetet. S. 97. 169.

38) Timaeus S. 316.

auch für das Vermögen dieſer Funktionen gebraucht. Der Verſtand urtheilt entweder ſo, daß er ſein Urtheil unter eine allgemeine Regel ſubſumirt, oder nicht. Jenes Vermögen iſt die Vernunft, dieſes der Verſtand in der engern Bedeutung.

Der Verſtand iſt das Vermögen zu urtheilen, oder das Mannichfaltige gegebener Vorſtellungen in einen Begriff zu vereinigen, (συλλογιζεσθαι, συλλογισμος) [39]). Die vor dem wirklichen Urtheilen vorhergehende Thätigkeit des Verſtandes, wodurch das Urtheilen vorbereitet wird, heißt διανοεισθαι; das wirkliche Urtheilen δοξαζειν [40]). Der Verſtand faßt entweder den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff in Begriffe zuſammen, oder das in dem Vermögen des Verſtandes und der Vernunft vorhandene Mannichfaltige. Durch jene Thätigkeit entſtehen Anſchauungen und empiriſche Urtheile, durch dieſe reine Begriffe, Sätze und Wiſſenſchaft. Jenes iſt das empiriſche oder angewandte, dieſes das reine Denken [41]).

Wenn der Verſtand das in einer Empfindung gegebene Mannichfaltige verbindet, ſo entſtehet eine Anſchauung (φαντασια), Plato nennt ſie auch αισθησις. Sie iſt alſo das gemeinſchaftliche Produkt des Verſtandes und der Sinnlichkeit [42]). Wenn der Verſtand das Mannichfaltige der Anſchauungen zergliedert, und die daraus erzeugten Vorſtellungen mit dem Objekt der Anſchauung verbindet, ſo werden empiriſche Urtheile, δοξαι, gebildet [43]). Dieſe in Worte ausgedrückt, ſind es Sätze, λογοι [44]). Die Wahrheit dieſer Vorſtellungen und Urtheile beruhet darauf, daß die Sinnlichkeit ordentlich beſchaffen iſt, und die Eindrücke, ſo wie ſie ihr gegeben werden, aufnimmt.

39) Theaetet. S. 143.
40) Theaetet. S. 151. Sophiſta S. 296.
41) Timaeus S. 316. Philebus S. 305.
42) Sophiſta S. 296.
43) Theaetet. S. 128. 143.
44) Sophiſta S. 296. Philebus S. 265.

Digitized by Google

nimmt. Es begleitet sie dann eine Ueberzeugung, welche, weil sie durch keine Gründe der Vernunft, sondern nur durch die Eindrücke bestimmt ist, nur Glaube (πιστις) heißt [45]). Die empirischen Urtheile sind nicht möglich ohne einen Beytrag der reinen Vernunft. Denn in jedem empirischen Begriff von einem Gegenstande ist der Gattungsbegriff enthalten, welcher die gemeinschaftlichen Merkmale (το κοινον) enthält. In der Anschauung kommen diese Merkmale auch vor, weil jeder Gegenstand der Natur nach Ideen gebildet ist, wodurch der Gattungsbegriff ihm gleichsam mitgetheilt wurde. Aber dieser Begriff wird in der Anschauung nicht unterschieden. Sobald aber der Verstand diese Vorstellung zergliedert, so unterscheidet er auch den Gattungsbegriff. So enthält die Vorstellung Theätet außer den übrigen Merkmalen auch den Begriff Mensch; und wenn sie entwickelt wird, so entstehet folgendes Urtheil: Theätet ist ein Mensch, der so gebildet, so beschaffen ist [46]).

Der reine Verstand verbindet den Stoff, welcher in dem Vermögen des Verstandes enthalten ist. Hieraus entstehen die mathematischen Begriffe. Vorzüglich beschäftiget er sich mit der Entwickelung und Bearbeitung dieser Begriffe. Indem er das in ihnen enthaltene Mannichfaltige zergliedert, besondere Begriffe daraus bildet, Folgesätze daraus ziehet, und alle diese Sätze in ein Ganzes anordnet, so entstehet daraus ein Analogon von strenger Wissenschaft. Die reinen Begriffe des Verstandes werden als Grundbegriffe gebraucht, die keiner weitern Zergliederung bedürfen, und der Verstand forscht hier nicht nach dem Princip des Bedingten, sondern spüret nur den Folgen der Bedingung nach. Der Verstand ist also das Vermögen, das Bedingte zu der Bedingung zu suchen, das Vermögen von den Gründen zu den Folgen fort-

45) Timaeus S. 316.
46) Theaetet. S. 192.

fortzugehen, das Mannichfaltige in einem gegebenen Begriffe zu zergliedern. Weil es aber hier nicht um ein Princip zu thun ist, sondern ein Begriff oder ein Grund als unbedingt angenommen und vorausgesezt wird, ob er gleich unter höhern Bedingungen stehen kann, so giebt ein Ganzes solcher Begriffe und Sätze keine eigentliche Wissenschaft, sondern nur ein Analogon derselben, welche Plato mit dem nehmlichen Worte διανοια bezeichnet, womit er das Vermögen benennet [47]). Der reine Verstand stehet zwischen dem empirischen und der Vernunft mitten inne; der empirische (δοξα) hat das durch die Sinne gegebene, der reine Verstand (διανοια) das durch den Verstand gegebene Reine, Nichtsinnliche, aber Bedingte; die Vernunft (νους) das durch die Vernunft gegebene Reine, Nichtsinnliche, Unbedingte zum Gegenstande [48]).

Die Vernunft steiget von den Bedingungen auf zu der Bedingung, die nichts weiter voraussezt; sie forscht nach einem absoluten Princip, und leitet dann von diesem alles Bedingte ab. Sie sezt also durch das Princip allem weitern Forschen Grenzen, und giebt allen Erkenntnissen die vollkommste Einheit und Harmonie. Ihr Gegenstand ist das Absolute und Unbedingte, welches nichts weiter voraussezt; ihre Wirkung ist Wissenschaft in dem strengsten Sinne [49]). Die Ideen sind die höchsten Begriffe, die alle unter sich enthalten, aber keinen über sich haben; sie sind in so fern die Principe alles menschlichen Wissens; sie sind die eigentlichen Gegenstände,

47) de Republica VI. S. 122, 124.

48) Ibid. S. 125. ὡς μετοχῳ τι δοξης τε και νου την διανοιαν ουσαν. Timaeus S. 348.

49) de Republica VI. S. 122. το δ' αυ ἑτερον το επ' αρχην ανυποθετον εξ ὑποθεσεως ιουσα (ψυχη), και ανευ των περι εκεινο εικονων αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. S. 124, 125.

ſtände, mit welchen ſich die Vernunft, als Thätigkeit, beſchäftiget [50]). Durch die Aufſuchung und Entwickelung dieſer Begriffe kann alſo die Vernunft ihr Streben nach Vollendung und ſyſtematiſcher Anordnung ihrer Erkenntniſſe befriedigen.

Die Vernunft hat eine doppelte Funktion. Sie ſteigt entweder von dem Bedingten auf zu höhern Bedingungen, bis ſie die Sphäre ihrer Erkenntniß durch das Unbedingte vollendet hat; oder ſie ſteigt von dem Abſoluten hernieder zu dem Bedingten [51]). In jenem Fall ſucht ſie die Ideen als die Principien alles Wiſſens auf, und entwickelt ſie. Jeder bedingte Satz iſt hier gleichſam eine Stufe, auf welcher ſich die Vernunft bis zu dem Unbedingten erhebet, und eine Vorausſetzung, die ſie immer höher aufzuſteigen nöthiget. In dieſem, leitet ſie ſyſtematiſch aus dem Princip ab, was dadurch beſtimmt wird. Ein Syſtem von Begriffen und Urtheilen unter einem Princip iſt Wiſſenſchaft, und zwar reine, wenn es reine Sätze, empiriſche, wenn es Sätze des empiriſchen Verſtandes ſind. Die Ableitung aus dem Princip geſchiehet durch Schlüſſe (λογισμος). Die Vernunft ſubſumiret unter die allgemeinen Begriffe, als allgemeine Regeln die Sätze, und beſtimmet dadurch die Verbindung und den Zuſammenhang derſelben. Hierdurch werden die Sätze erſt fixirt; ſie bekommen Feſtigkeit und eine unwandelbare Evidenz, die ſich auf deutlich erkannte

50) Timaeus S. 348.

51) de Republica VI. S. 124. το τοινυν ετερον μανθανε τμημα τυ νοητυ λεγοντα με τυτο, ὁ αυτος ὁ λογος απτεται, τη τυ διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιυμενος, ὡς αρχας, αλλα τω ὀντι ὑποθεσεις, οἱον επιβασεις τε και ὁρμας, ἱνα μεχρι τυ ανυποθετυ επι την τυ παντος αρχην ιων, ἁψαμενος αυτης, παλιν αυ εχομενος των εκεινης εχομενων, ὡτως επι τελευτην καταβαινη.

erkannte Gründe stüzt [52]). Aus diesen Ursachen nennt Plato die Vernunft auch das Vermögen zu schließen (λογιστικον) und das Vermögen der Wissenschaft (επιστημη) [53]).

Da die Ideen die Begriffe von den Dingen an sich sind, und sie nur allein die Vernunft erkennet, so ist sie daher auch das Vermögen, das Ding an sich zu erkennen, insofern es ist, d. h. insofern es nichts weiter als das Ding an sich ist [54]).

Durch die Erkenntniß der Dinge an sich, oder welches eben so viel ist, durch die Ideen ist es der Vernunft erst möglich etwas zu erkennen. Denn erkennen heißt den Gattungsbegriff von einem Dinge, und die unter ihm enthaltenen Gegenstände deutlich erkennen, und beide von einander unterscheiden [55]).

Das Gemeinschaftliche der Verrichtungen des Verstandes und der Vernunft bestehet in der Vergleichung der Vorstellungen, wodurch die Aehnlichkeit und Verschiedenheit abgesondert wird. Der Verstand bemerket das Aehnliche in mehrern Vorstellungen, faßt es zusammen, und bildet daraus Begriffe und Sätze. Die Vernunft

52) Sophista S. 275. Meno S. 385. ὡστε ου πολλου αξιαι εισι (δοξαι), ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ. τουτο δ' εστιν αναμνησις. Diese Gründe sind die Ideen, welche, weil sie, nach Platos Voraussetzung, die Seele schon in einem andern Leben sich vorgestellt hat, nur Wiedererinnerungen sind, wenn sie durch Abstraktion wieder hervorgerufen werden.

53) de Republica VI. S. 367, 371. de Republica V. S. 61.

54) de Republica V. S. 62. επιστημη μεν γε που επι τῳ οντι, το ον γνωναι ὡς εχει.

55) de Republic. V. S. 59. δυναμενος καθοραν και αυτο το καλον και τα εκεινου μετεχοντα, και ουτε τα μετεχοντα, αυτο, ουτε αυτο, τα μετεχοντα ἡγουμενος — τουτου μεν την διανοιαν ὡς γιγνωσκοντος γνωμην αν ορθως φαιμεν.

Digitized by Google

nunft kann nicht den Zusammenhang zwischen Sätzen bestimmen, sie kann nicht einen niedern Begriff unter einen höhern begreifen, ohne Vergleichung in Ansehung der Identität und Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Das Resultat der Vergleichung ist die Verbindung oder Trennung der Vorstellungen [56]).

Wir müssen jezt noch etwas über das Verhältniß und den Zusammenhang der Sinnlichkeit und des Denkvermögens reden. Beide Vermögen sind durch ihre Natur und durch die Verschiedenheit der Gegenstände von einander unterschieden, wie wir oben gesehen haben. Auch bemerkt Plato noch einen Unterschied in Ansehung der Entwickelung. Die Sinnlichkeit ist bei den Menschen, so bald als sie gebohren sind, vorhanden; das Denken aber kommt viel später zum Vorschein, und entwickelt sich nur durch lange Erfahrung und viel Uebung [57]). Ungeachtet aller dieser Verschiedenheiten findet sich eine gewisse Verbindung zwischen beiden. Erstlich beide Vermögen gehören einem Subjekt an, wodurch sie und die davon abhängenden Vorstellungen in Verbindung kommen [58]). Zweitens die Entwickelung des Denkvermögens ist nur vermittelst der Sinnlichkeit möglich. Diese liefert dem Verstande den Stoff, den er bearbeitet, und durch die Thätigkeit des Verstandes werden die reinen Begriffe, die Ideen, zum deutlichen Bewußtsein entwickelt. Dieses gehet auf folgende Weise zu. Der Verstand erzeugt aus dem durch die Sinne gegebenen Stoffe Begriffe und Urtheile; er vergleicht mehrere von ähnlicher Art, faßt das Gemeinschaftliche in einen Begriff. Hierdurch wird der Gattungsbegriff, welcher in der Vernunft unentwickelt liegt, entwickelt, und zum deutlichen Bewußtsein erhaben. Zum Beispiele dient der ursprüngliche

Begriff

56) Timaeus S. 316. Philebus S. 217, 218.
57) Theaetet. S. 143.
58) de Republic. V. S. 30.

Begriff von der Schönheit [59]). Es ist wahrscheinlich, daß Plato bei Erzeugung der empirischen Begriffe und Sätze eine Mitwirkung der noch nicht entwickelten Vernunftbegriffe annahm, indem sie die Regel enthalten, nach welcher der Verstand das Aehnliche verbindet [60]). So würde also das Denkvermögen durch die Bearbeitung des sinnlichen Stoffes nach den ihm eigenthümlichen Formen, dieser selbst bewußt, und faßte sie in Begriffe auf.

Die Sinnlichkeit ist also zu der Entwickelung der reinen Begriffe nothwendig, weil sie dem Verstande den ersten Stoff liefert, an welchem er seine Thätigkeit äussern kann. Wenn aber das Denken einmal in Gang gebracht ist, so entließ Plato, wie es scheint, die Sinnlichkeit ihrer Dienste, und glaubte, die Vernunft könne ohne ihre Mitwirkung reine Erkenntniß und Wissenschaft zu Stande bringen. Dieses kam daher, daß es ihm an dem bestimten Begriffe von der Sinnlichkeit als Vermögen, den Stoff zu Vorstellungen zu empfangen, fehlte, und daß er daher die äußere Receptivität nicht von der innern unterschied. Bei dem reinen Denken darf nichts empirisches mit eingemischt werden, aber die Spontaneität kann nicht ohne die Receptivität wirksam seyn. Wenn daher Plato bei seiner Behauptung, die Vernunft müsse sich bei ihrem Denken von aller Gemeinschaft mit dem Körper und den Sinnen losmachen, das Erstere verstand, so hatte er unstreitig Recht, irrte sich aber, wenn er das leztere sagen wollte [61]). Welchen Sinn aber jene Behaup-

59) Symposium S. 245.

60) Phaedo S. 170. προ γαρ τȣ αρξασθαι ἡμας ὁρᾳν η ακȣειν, και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει πȣ ειληφοτας επιστημην αυτȣ τȣ ισȣ, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν.

61) Phaedo S. 147. 189.

hauptung eigentlich hat, ist nicht leicht auszumachen, weil es an einem bestimmten Begriff der Sinnlichkeit fehlet. Wenn man bei den Worten stehen bleibt, so will er nur bei der Beschäftigung der reinen Vernunft alle empirische Vorstellungen entfernt wissen, und das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit durch kein sinnliches Interesse schwächen oder verrücken lassen. Aber auf der andern Seite kommen auch Stellen vor, wo er die Sinnlichkeit blos allein auf den äußern Sinn, auf das Vermögen durch Eindrücke von Außen zu Vorstellungen zu gelangen, einschränket; wo er von einem Denkvermögen spricht, das nicht allein von einem sinnlichen Vermögen nicht abhängig, sondern auch bei dem wirklichen Denken, keines Beitrags der Sinnlichkeit bedürftig ist [62]). Es ist wahr, daß er der Seele das Vermögen des Denkens unabhängig von aller Sinnlichkeit nicht in dieser Welt, sondern in einem andern Zustand, in dem sie vor diesem Leben gewesen ist, und in den sie nach dem Tode wieder kommen kann, zuschreibt [63]). Aber eben daraus folgt doch unstreitig, daß er noch keinen bestimmten Begriff von der Sinnlichkeit, die zu allem Vorstellen unentbehrlich ist, hatte, und daraus läßt es sich erklären, daß er sich in seinen Aeußerungen über diese Gegenstände nicht gleich blieb. Das Afficiertwerden von Innen war ihm nicht ganz unbekannt geblieben, wie wir oben gezeigt haben; aber er hatte dieses nicht in den Begriff von der Sinnlichkeit aufgenommen, und dadurch den Begriff zu enge gemacht. Wenn er also das Afficiertwerden von Außen von dem reinen Denken ausschloß, wie es nothwendig ist, so wurde natürlich bei dem Denken alle Sinnlichkeit ausgeschlossen, und ein Vermögen des Vorstellens, die Empfänglichkeit, geläugnet. Dieser Irrthum war um so leichter, da er dem Verstand und der

62) Phaedo S. 151. 154. 173.
63) Phaedo ibid.

der Vernunft die reinen Begriffe gegeben sein ließ, welche also die räsonnirende Vernunft schon verstand, und nur zu entwickeln brauchte. Wie diese Begriffe in dem Denkvermögen vorkommen, ob sie als Anlagen oder besser Formen des Verstandes und der Vernunft, oder als angeborne Vorstellungen müssen gedacht werden, das hatte Plato noch nicht untersucht. Er blieb bei der Entdeckung stehen, daß die Gattungsbegriffe nicht aus der Sinnlichkeit entstehen, sondern dem Denkvermögen angehören, und daß aus ihnen die räsonnirende Vernunft die ersten Gründe aller Wissenschaft und Erkenntniß entwickelt, ohne über die weitern Bedingungen dieser Bearbeitung Untersuchung anzustellen.

Zweiter Abschnitt.

Theorie des Erkennens.

Da wir den Hauptinhalt dieses Abschnitts aus dem Theätet nehmen müssen, der aber von der Wissenschaft (επιστημη) handelt, so müssen wir gleich im Voraus erinnern, daß das Wissen und das Erkennen bei dem Plato gleichbedeutende Ausdrücke sind. Die Gründe von der Verwechselung zweier so wichtiger Begriffe werden sich am Schlusse dieser Abhandlung entdecken lassen. Jezt führe ich nur einstweilen einige Stellen an, woraus die Identität der Worte γνωσις und επιστημη erhellet[1]).

Plato erkannte die Wichtigkeit dieses Begriffes. Denn da alles Denken und Untersuchen auf Erkenntniß und Wissenschaft abzielet, so ist es so gar unmöglich ordentlich zu denken, wenn man sich selbst noch keine Rechenschaft von diesem Begriff geben kann. Wenn man daher dem Philosophen die Pflicht auflegt, nur aus deut-

1) Charmides V. B. S. 132. de republic. V. S. 63. VI. S. 119.

lichen Begriffen zu philosophiren und sich aller unentwickelten und unbestimmten zu enthalten, so könnte er gar nicht philosophiren, so lange er noch nicht über die Begriffe von Wissen und Erkennen mit sich selbst einig ist [2]). So unentbehrlich dieser Begriff aber ist, so schwer ist es auf der andern Seite, vollkommen deutlich zu erklären, was das Wissen und Erkennen sei. Viele Denker waren, wie Plato versichert, grau geworden, ehe sie den Begriff durch ihr Nachdenken gefunden hatten [3]). Es war daher auch noch keine Erklärung vorhanden, welche einen so denkenden Kopf, wie Plato, hätte befriedigen können, und der oben genannte Dialog beschäftiget sich mehr damit, die falschen Begriffe von der Erkenntniß zu widerlegen, als den richtigen aufzustellen. Eine solche Kritik ist zwar nicht zureichend, um zu erklären, was das Erkennen sei, indem sie mehr zeigt, was es nicht ist; aber doch ist sie auch darum schon verdienstlich, daß sie den Wunsch nach besserer Belehrung erwecket, und den Forschungsgeist befördert [4]). Wir werden also hier dem Plato folgen, und mit ihm erstlich betrachten, worin die Erkenntniß nicht bestehe, um dann mit Vergleichung anderer Stellen seinen eignen Begriff aufzusuchen.

In dem Theätet werden nicht weniger als vier Erklärungen von der Erkenntniß vorgetragen, welche Plato als falsch verwirft. Nach der einen war Erkennen so viel, als Anschauen und Empfinden; nach der zweiten, so viel als Urtheilen; nach der dritten, so viel als Erkenntniß haben; und endlich, nach der vierten, aus Gründen urtheilen.

Die erste Erklärung, welche jede sinnliche Vorstellung zur Erkenntniß machte, gründete sich zum Theil auf eine

2) Theaetet. S. 166, 178.

3) Theaetet. S. 178.

4) Theaet. S. 144, 145.

eine höchst mangelhafte Kenntniß von dem Vorstellungsvermögen, theils auf ein besonderes physiologisches oder metaphysisches System. Die größten Denker hatten die Unterscheidungsmerkmale zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes noch nicht deutlich entwickelt, sondern sie hielten beide, als Arten einer Gattung, für einerlei [5]). Der Verstand war nicht von dem Empfindungsvermögen unterschieden worden — eine Behauptung, welche Helvetius mit so viel Scharfsinn ausgeführet hat — daher konnten sie dem Verstande bei der Erkenntniß keinen besondern Antheil und Beitrag anweisen.

Die Klarheit der sinnlichen Vorstellungen und der dadurch vorgestellten Gegenstände, verbunden mit dem Mangel einer Unterscheidung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, erzeugte natürlich die Meinung, daß durch diese Vorstellungen die Dinge an sich vorgestellt würden. Und weil diese Vorstellungen unmittelbar auf ein Objekt bezogen werden, so war der Irrthum sehr verzeihlich, die anschauliche Erkenntniß für die einzige mögliche, und die Sinnenwesen für die einzigen erkennbaren Gegenstände zu halten. Eine Folge von beiden Vorstellungsarten war die Behauptung, daß alles sich verändere, oder wie es damals hieß, daß alles fließe. Denn ein Gegenstand erschien bald mit diesen bald mit andern Beschaffenheiten, und weder derselbe Mensch noch mehrere Menschen erhielten von einem und demselben Gegenstand einerlei Eindrücke [6]). Nach jenen Grundsätzen war es also ganz richtig geschlossen, daß jeder Gegenstand das ist, was er jedem erscheint, und daß es nichts Beharrliches, Unveränderliches und Absolutes giebt, sondern alle unsere Erkenntniß nur Beziehungen und

5) Aristotel. Metaphys. III, 5.

6) Theaet. S. 72, 73.

Verhältnisse auf die empfindenden Wesen zum Gegenstande hat. Dieses System, wozu Protagoras durch seine Behauptung, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sei, den ersten Grund gelegt, das Plato aber wahrscheinlich etwas mehr entwickelt hatte, bestehet aus folgenden Sätzen.

I. Außer der Körperwelt ist nichts. Es giebt nur Körper und deren Prädicate, Bewegung und Veränderung.

II. Es giebt zwei Arten der Veränderung. Die eine entspringt aus dem Vermögen zu wirken; andere aus dem Vermögen zu leiden.

III. Aus Verbindung von beiden entstehet die sinnliche Vorstellung (αἴσθησις), und das sinnlich Vorgestellte (αἰσθητον.) Die Gegenstände afficiren das Gemüth, sie wirken; das Gemüth empfängt die Eindrücke, es leidet. Die Empfangung des Gegebenen ist die Empfindung, sinnliche Vorstellung: das Gegebene von dem Gemüth aufgenommene ist das Vorgestellte; dasjenige, worauf dieses bezogen wird, der vorgestellte Gegenstand.

IV. Die sinnliche Vorstellung entstehet nur allein durch Vereinigung beider Veränderungen. So entstehet z. B. eine Anschauung durch das Gesicht, wenn ein Gegenstand auf das Auge wirkt, und dieses afficieret wird [7]).

V. Jedes Ding ist nur etwas für die Menschen, in so fern er vorgestellt wird, und es wird nur vorgestellt durch die Vereinigung von etwas Wirkendem und Leidendem, d. h. durch Veränderung. Was ein Ding durch Veränderung erscheint, das ist es für den, dem es erscheint.

VI. Wenn

7) Theaetet. S. 76—80.

VI. Wenn das Gemüth, das Leidende, verändert wird, so muß der Gegenstand anders erscheinen, wenn er auch an sich nicht verändert würde.

VII. Jede Erkenntniß ist also das Resultat aus dem Verhältniß der Gegenstände zum Gemüth, und des Gemüthes zu den Gegenständen.

VIII. Die Erkenntniß ist daher nur subjektiv. Jeder Mensch erkennt nur, was ein Ding für ihn, d. h. für seine Empfindung ist. Wie ihm aber auch ein Gegenstand erscheine, das ist für ihn der Gegenstand. Und so bei jedem andern Menschen. Der Mensch ist also das Maaß oder der Richter aller Dinge, wie sich Protagoras ausdrückte.

IX. Jede Veränderung des Verhältnisses verändert auch den Inhalt der Erkenntniß. Umgekehrt gilt auch der Schluß von der Erkenntniß auf die Veränderung des Gegenstandes. Wenn ich die Zahl Sechs neben Vier setze, so ist jene gröſſer; neben zwölf aber kleiner. Dieß läßt sich ohne Veränderung nicht denken. Denn gröſſer kann nichts werden ohne Zunahme, noch kleiner ohne Abnahme [8]).

X. Wir erkennen nichts Absolutes, nur Relationen. In Absicht der Veränderungen ist dieses von selbst klar. Gesezt aber auch, wir nähmen die beharrlichen Eigenschaften, oder das Wesen der Dinge wahr, so erkennen wir sie doch nicht an und für sich, sondern allezeit in Verbindung und Verhältniß mit etwas anderm [9]).

8) Theaetet. S. 71—75.

9) Theaetet. S. 86, 87.

Gegen diese Theorie, in so fern sie die Entstehung der sinnlichen Vorstellungen betrifft, hat Plato fast gar keine Einwendung gemacht, es sei nun, daß sie in den Hauptsätzen auch die seinige war, oder, daß er es nicht für nöthig hielt, sie von dieser Seite zu widerlegen. Sein Hauptaugenmerk war auf den Satz gerichtet, daß Empfindung und Anschauung Erkenntniß sei; diesen konnte er nicht zugeben, ohne seine ganze Philosophie zu zernichten. Denn wie kann mit der Behauptung, daß alles in steter Wechsel sei, die Annahme eines unabänderlichen Gesetzes der Sittlichkeit und eines obersten Zwecks für alle Menschen bestehen? [10])

Und wenn wir auch jezt von diesen übersinnlichen Gegenständen abstrahiren, so giebt es doch noch mehrere Seiten, von welchen die obige Theorie als falsch und unzulässig erscheint. Man nimmt an, daß in Träumen, in Krankheiten und im Wahnsinne die Empfindungen nicht so wahr sind, als in dem wachenden und gesunden Zustande. Weit gefehlt, daß die Vorstellungen in diesen Zuständen wahr sein sollten, so haben sie oft gar keine objektive Realität. Nach seiner Theorie ist es schlechterdings unmöglich, diese (objektiv) falschen Vorstellungen von den (objektiv) wahren zu unterscheiden. Ueberhaupt gebe es gar kein Merkmal, wodurch das Wachen und das Träumen unterschieden werden könnte. Denn in dem Traume folgen die Vorstellungen eben so auf einander, wie im Wachen. Es wäre also möglich, daß wir, die wir jezt über etwas räsonniren, dieses im Traume thäten, und um nichts wunderbarer, als wenn man im Traume Träume erzählet. Da nun die Zeit, welche wir verschlafen, beinahe derjenigen gleich ist, da wir wachen, so muß das Gemüth nothwendig in Widerstreit mit sich gerathen, welchen Vorstellungen sie objektive Realität beilegen soll. In Ansehung der Krankheiten und

10) Theaetet. S. 81.

und des Wahnsinns ist zwar die Zeit ungleich. Allein wer will nach der Länge oder Kürze der Zeit die Wahrheit der Vorstellungen bestimmen? Der erste Fehler der Theorie bestehet also darin, daß sie die Unterscheidung zwischen (objektiv) wahren Vorstellungen und Einbildungen unmöglich macht [11]).

Dieses Räsonnement entscheidet die Sache noch nicht. Die Vertheidiger der Behauptung, daß jede sinnliche Vorstellung auch Erkenntniß sei, können sich noch immer gegen diese Folgerungen verwahren. Weit entfernt, die Wahrheit der Vorstellungen in dem Traume oder Wahnsinne zu läugnen, so können sie dieselbe vielmehr als eine Folge aus ihrem Grundsatze annehmen. Sie sagen so: Ein Mensch, der krank ist oder schläft, ist in einem andern Zustande, als wenn er gesund oder wachend ist. Die Dinge müssen also in dem einen Zustande ganz anders auf Menschen wirken als in dem andern; die Vorstellungen müssen verschieden sein, ob sie gleich in beiden Zuständen wahr sind. Der Wein schmeckt dem Gesunden süße, dem Kranken aber bitter. Denn das Subjekt ist verändert; die Verbindung zwischen beiden hat sich geändert; daher bekommt das Objekt eine andere Beschaffenheit und das Subjekt eine andere Empfindung. Hierbei leidet die Wahrheit und Realität der Vorstellungen gar nichts. Denn was mich afficieret, das ist für mich, und ist es für mich nur allein; denn ich empfinde es. Jede Empfindung ist ein Theil von meinem Sein und Wesen [12]).

Plato widerleget dieses Räsonnement nicht unmittelbar; sondern er stellt dagegen mehrere Widersprüche auf, welche sich aus dem Hauptsatze ergeben. Wenn es wahr ist, daß allein die Sinnlichkeit das Erkenntniß-

11) Theaetet. S. 81—83.

12) Theaetet. S. 83—87.

vermögen ausmacht, so muß man zugeben, daß die unvernünftigen Thiere eben so viel Ansprüche auf Erkenntniß und Wissenschaft machen können, als die Menschen und selbst die Götter. So besitzt kein Mensch mehr Kenntnisse und Einsichten, so hat keiner mehr Verstand und Beurtheilungskraft; so darf keiner des andern Vorstellungen prüfen und beurtheilen; so ist die Logik, die sich damit vorzüglich beschäftiget, das thörigtste Unternehmen [13]).

Wichtiger als diese Einwürfe, welche nur apologisch sind, sind diejenigen, welche aus der Beschaffenheit der sinnlichen Vorstellungen selbst herfließen. Wenn man behauptet, daß die sinnliche Vorstellung von der Erkenntniß nicht verschieden ist, so muß man auch annehmen, daß wir die Sprache der Ausländer, welche wir nicht verstehen, wissen, wenn wir ihre unverständlichen Töne hören, oder die Sprachzeichen lesen. Doch dagegen läßt sich noch erwiedern, daß wir von einer Sprache nur das erkennen, was wir durch das Auge oder Ohr empfinden, nemlich die Sprachzeichen und Sprachtöne, nicht aber ihren Inhalt. Von den ersten erkennen wir ihre Gestalt und Farbe; von den lezten ihre Höhe und Tiefe [14]).

Wenn einer etwas angeschauet und empfunden hat, und die Vorstellung erhält sich in dem Gedächtniß, so kann man fragen, ob die Wiedererinnerung auch Erkenntniß sei oder nicht. Wird die Frage bejahet, so ist die obige Erklärung zu enge; wird sie verneinet, so folgte ein Widerspruch, daß einer, der etwas weiß, (sich bewußt ist) es nicht weiß. Und wenn ein Mensch mit dem einen Auge etwas siehet, oder welches eben so viel ist, erkennet, und das andere verschließt, so würde daraus der ungereimte Satz folgen, es sei möglich, die nemliche Sache

13) Theaetet. S. 89. 90.
14) Theaetet. S. 93.

Sache zu erkennen, und zur nemlichen Zeit nicht zu erkennen. Die Ungereimtheit jener Behauptung leuchtet noch mehr ein, wenn man fragt, ob es möglich sei, die nemliche Sache scharf oder blöde, in der Nähe oder in der Ferne, lebhaft oder schwach, zu wissen und zu erkennen [15]).

Plato läßt hier die Sache noch nicht ruhen, sondern sucht alles auf, um die Behauptung, die er widerlegen will, zu rechtfertigen, damit die Widerlegung desto gründlicher ausfalle. Empfinden und sich erinnern, läßt er den Protagoras antworten, ist nicht einerlei; der Zustand des Subjekts wird also anders, wenn es empfindet und wenn es eine Gedächtnißvorstellung hat. Man darf zwar ohne Bedenken einräumen, daß ein Mensch zu gleicher Zeit denselben Gegenstand erkennet und nicht erkennet. Wem aber vor dieser Behauptung bange ist, der muß nur nicht eingestehen, daß das veränderte Subjekt in eben demselben Zustande ist, in welchem es war, ehe es verändert wurde. Die Hauptsätze, welche widerleget werden müßten, sind: daß nicht jeder Mensch seine eignen Sinne habe; daß nicht dem, der eine Empfindung hat, die Sache so oder anders erscheine; oder, wenn den Dingen ein objektives Sein beigelegt werden soll, ob nicht derjenige, dem sie erscheinen, dieses bestimmen müsse. — Durch die Behauptung, daß die Empfindung Erkenntniß sei, wird nicht jeder Unterschied unter den Menschen aufgehoben, sondern vielmehr bewiesen. Denn eben darin sind die Menschen unterschieden, daß jedem die Dinge anders erscheinen. Eben so wenig wird dadurch geläugnet, daß einige Menschen weiser und einsichtsvoller sind als die andern. Ein Weiser ist nemlich nicht derjenige, der wahrere Vorstellungen hat, sondern derjenige, der machen kann, daß das wirkliche oder scheinbare Böse wirklich besser werde oder scheine. Dem Kran-

15) Theaetet. S. 94—99.

Kranken schmeckt das bitter, was dem Gesunden süße scheint. Beide Vorstellungen sind wahr, denn keiner kann das nicht Wirkliche oder ihn nicht afficierende empfinden. Aber der Unterschied findet statt, daß der Kranke in einem verdorbenen Zustande empfindet, welchem seine Vorstellungen gemäß sind. Der Arzt kann nur machen, daß er sich in einem bessern Zustande vorstelle, und darum ist er weise. Eben so bewirken die Weisen und die Redner, daß den Staaten das Gute anstatt des Bösen recht scheine. Aber so lange eine Regierung etwas für Recht und Gut hält, so lange ist es das für diese Regierung [16]).

Um diese Behauptung gründlich zu widerlegen, so müssen wir die Sache noch genauer untersuchen. — Wenn Protagoras behauptet, daß für jeden das wirklich sei, was ihm erscheinet, so muß dieses von allen Menschen und allen Vorstellungen gelten. Sie müssen alle objektiv wahr sein, und in so fern ist keiner weiser. Allein die Menschen handeln diesem System ganz entgegen, wenn sie eingestehen, daß bei ihnen Wissen und Nichtwissen angetroffen werde, daß zu dem erstern richtige Begriffe, zu dem zweiten falsche Begriffe gehören. Protagoras mag nun seine Behauptung oder diese entgegenstehende für wahr anerkennen, so fällt sein System über den Haufen. Thut er das lezte, so gestehet er, daß nicht alle Vorstellungen wahr sind; ergreift er die erste Parthie, so widerspricht ihm der größte Theil der Menschen, deren Urtheil nach seinem eigenen System gültig ist. Vor allen Dingen muß jedem Menschen das allgemeine Recht, des andern seine Vorstellungen und Urtheile zu beurtheilen, unangetastet bleiben [17]).

Wollte man auch zugeben, daß die Vorstellungen von der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Schönheit, Häßlichkeit,

16) Theaetet. S. 99—102.
17) Theaetet. S. 107—110.

keit, die sich die Menschen nur je machen mögen, wahr sind, so wird doch niemand behaupten können, daß, was den Menschen nützlich scheinet, dieses auch deshalb nützlich sein müsse. Denn die Erfahrung lehret, daß sich die Regierungen in den Gesetzen, welche auf das Beste der Staaten abzielten, sehr oft geirret haben. Und da die Gesetze auch das künftige Gute zum Gegenstand haben, so fragt es sich, ob der Mensch ein Kriterium von dem, was geschehen wird, besitze. Nach Protagoras System müßte dieses Kriterium die Empfindung und Vorstellung von dem Künftigen sein, d. h. es müßte deswegen geschehen, weil er meint, es werde geschehen. Allein es ist offenbar, wie trüglich alle diese Vorstellungen sind. Oft haben die Menschen in diesem Punkte entgegengesetzte Vorstellungen; z. B. der Arzt glaubt, der Patient werde kein Fieber bekommen, der Patient aber stellt sich das Gegentheil vor. Was wird da geschehen? Wird der Patient das Fieber etwa bekommen und nicht bekommen? In vielen Fällen weiß auch der Kunstverständige viel richtiger zu urtheilen, als der Laie. Diese Gründe und vorzüglich der obige, daß Protagoras alle und jede Empfindungen der Menschen zu Richtern über die Wahrheit der Empfindungen macht, sind entscheidend, und widerlegen die Behauptung, daß jede Empfindung Erkenntniß sei, unwiderlegbar [18]).

Allein so lange es noch dahin steht, ob nicht in Ansehung des jedesmaligen Eindrucks, welcher den Stoff zu den Anschauungen und Urtheilen enthält, die sinnlichen Vorstellungen (objektive) Wahrheit enthalten, so ist auch dieses ganze Gebäude, welches alle Erkenntniß von den Sinnen ableitet, noch nicht umgestoßen [19]). Plato stellt hier ein wichtiges Problem auf,

18) Theaetet. S. 112. 124—127.

19) Theaet. S. 128. *περι δε το παρον εκατω παθος, εξ ων αι αισθησεις και αι κατα ταυτας δοξαι γιγνονται, χαλεπωτερον ειπειν, ως εχ αληθεις.*

auf, von welchem, wie er sehr gut einsah, die eigentliche Entscheidung der Streitfrage abhing. Im Vorhergehenden hatte er gezeigt, daß die Behauptung, jede mögliche Erkenntniß gehöre ausschließend den Sinnen an, auf lauter Widersprüche und Ungereimtheiten führe. Jezt kommt er der Untersuchung näher, indem er die Frage aufwirft, ob nicht die sinnlichen Vorstellungen deswegen objektive Realität haben, weil sie aus Eindrücken entstehen, welche die Objekte der Anschauung unmittelbar liefern. Diese Frage beantwortet er aber nicht in ihrem ganzen Umfange, sondern nur in Rücksicht auf das Heraclitische und Protagoräische System von der allgemeinen Veränderlichkeit aller Dinge. Nach diesem giebt es keine andere Erkenntniß als durch die Sinne; wir erkennen durch sie die Dinge an sich, aber sie sind weiter nichts als Veränderungen, oder das Produkt aus der Veränderung des Objekts und Subjekts, aus ihrer Wechselwirkung. Plato widerleget dieses System dadurch, daß er zeigt, daß, wenn weiter nichts als das Veränderliche existirt, es gar keine Erkenntniß giebt, weil diese die Vorstellung der Dinge an sich ist, bei denen keine Veränderung angetroffen wird.

Heraclitus und seine Anhänger behaupten eine allgemeine Veränderlichkeit aller Dinge. Da es nun zwei Arten von Veränderung giebt (κινησις), die eine Veränderung des Orts, Bewegung, (περιφορα); die zweite Veränderung der Qualität (αλλοιωσις): so müssen sie, um consequent zu sein, die Veränderung aller Dinge in beiden Rücksichten behaupten. Jedes Ding wird im Raume bewegt, und seinen Eigenschaften nach verändert. So muß sich also auch ein weißes Objekt ändern, daß es nicht mehr dem Auge weiß erscheinet, sondern in eine andere Farbe übergehet. Dieses folgt aus jenem System. Dann ist es aber auch nicht möglich, es unter einem bestimmten Merkmal vorzustellen. Da es im beständigen Wechsel ist, so ist es so wenig weiß als etwas anders.

Eben

Eben so ist es mit der Anschauung und Empfindung. Das Sehen und Hören verändert sich beständig; man kann es also so wenig Sehen als Nichtsehen, Hören und Nichthören nennen. Ist nun die Anschauung und Empfindung Erkenntniß, so ist auch eben so gut Nichterkenntniß, wenn die Sinne immer verändert werden. Jede Antwort auf eine Frage, sie falle aus, wie sie will, bejahend oder verneinend, ist so gut wahr oder falsch, als die andere. Doch widerspricht auch schon der Gebrauch des Worts so diesem System; denn es drückt etwas Beharrliches aus. Man müßte sich lieber des Ausdrucks, auf keine Weise, bedienen, wenn man es in dem unbestimmten Sinne nimmt [20]). Aus diesen Untersuchungen ergiebt sich das Resultat, daß aus der Sinnlichkeit allein, nach der angenommenen Hypothese von einem allgemeinen Wechsel aller Dinge, keine Erkenntniß entspringen kann.

Zulezt widerlegt Plato diese Theorie auch aus der Natur des Vorstellungsvermögens. Diejenigen, welche behaupten, daß die Sinnlichkeit allein das Erkenntnißvermögen ausmache, müssen nothwendig annehmen, daß es kein anderes Vermögen des Vorstellens gebe. Wenn daher gezeigt werden kann, daß es noch ein anderes Vermögen giebt, das von der Sinnlichkeit völlig verschieden ist, so ist auch die Erklärung von der Erkenntniß falsch. Durch die Sinnlichkeit stellen wir uns das Einzelne vor. Aeußere Bedingungen derselben sind die fünf Sinne; sie sind eben so viele Kanäle, durch welche die Sinnlichkeit einen Stoff zu Vorstellungen erhält. Daher beziehet das Gemüth alle Empfindungen und Anschauungen, die es auf diesem Wege erhält, auf den Körper (oder vielmehr auf ein Organ, vermittelst dessen es afficiert wird). Jeder Sinn hat nur eine Art von Gegen-

20) Theaetet. S. 128—137.

Gegenständen, welche durch einen andern nicht wahrgenommen werden können; so nehmen wir durch das Auge Farben, durch das Gehör Töne wahr. Wenn wir also Vorstellungen haben, die sich auf beide beziehen, oder wenn wir über beide denken, so können diese Vorstellungen weder durch den einen noch durch den andern Sinn entstanden sein. So denken wir erstlich, daß beides die Töne und die Farben etwas sind; zweitens daß sie beide jedes mit sich selbst identisch, von dem andern aber verschieden sind; drittens, daß sie also zwei Objekte sind. Diese Begriffe von Einheit, Einerleyheit, Aehnlichkeit und so weiter sind also nicht aus der Sinnlichkeit genommen. Welches auch noch daraus erhellet, daß wir diese Vorstellungen auf keinen Sinn und Organ, durch dessen Vermittelung sie in die Seele gekommen wären, beziehen können. Sie werden vielmehr von der Seele selbst, unabhängig von aller Organisation, erzeugt. Diese Vorstellungen unterscheiden sich von denen der Sinnlichkeit dadurch, daß sie die gemeinschaftlichen Merkmale mehrerer Vorstellungen enthalten, und daß sie dazu dienen, ein Ding zu bestimmen, was es ist, und nicht ist.

Die Sinnlichkeit kann das Erkenntnißvermögen nicht ausmachen. Denn welches Vermögen weder Wesen noch Wahrheit erkennet (welches ohne Begriffe nicht geschehen kann), das giebt auch keine Erkenntniß oder Wissenschaft. Nun erkennen wir durch sinnliche Vorstellungen weder das Eine noch das Andere (den Grund davon hat Plato nicht angegeben; aber er liegt schon in den Begriffen von Sinnlichkeit und dem Verstande. Nur der Verstand urtheilet durch Begriffe, und nur durch Urtheile ist das Wesen und die Wahrheit, oder das objektive Sein bestimmbar). Also kann das Wesen und die Wahrheit nur durch die Thätigkeit des Verstandes, durch das Denken erkannt wer-

werden [21]). Durch diese Untersuchung haben wir zwar noch nicht den Begriff von der Erkenntniß gefunden, aber doch den Weg zu Bestimmung desselben gebahnt, indem wir gezeigt haben, daß er aus dem Vermögen der Sinnlichkeit nicht abgeleitet werden kann.

Hierdurch ist der zweite Begriff von Wissenschaft vorbereitet. Das Vorstellen durch die Sinnlichkeit ist nicht Erkenntniß, also wird es das Urtheilen durch den Verstand sein. Erkenntniß ist ein Urtheil (δοξα) [22]). Dieser Begriff ist dem Plato noch nicht befriedigend. Denn wenn dieser Begriff wahr sein sollte, so würde es doch nur auf ein wahres Urtheil passen. Die Erklärung ist also zu weit. Zweitens. Dieser Begriff sezt schon den bestimmten Begriff von Wahrheit voraus, der einer der schwierigsten in der ganzen Philosophie ist, und nicht eher ausgemacht werden kann, als bis der Begriff von Erkenntniß gefunden ist [23]). Von den Untersuchungen über die Wahrheit und Falschheit der Urtheile werden wir unten in dem dritten Abschnitt Rechenschaft geben. Drittens. Auch ein wahres Urtheil ist noch von der Erkenntniß und Wissenschaft verschieden, welches am besten aus den Wirkungen der Beredsamkeit erhellet. Die Redner bringen bei den Richtern Ueberzeugungen von der Wirklichkeit einer Begebenheit, oder dem Urheber einer That hervor, nach welchen sie eine Rechtsfrage entscheiden. Wenn diese Ueberzeugungen wahr sind, so urtheilen die Richter nach der Wahrheit. Aber haben sie deswegen auch Erkenntniß oder Wissenschaft von dem, was sie nicht gesehen, was sie nur aus Zeugnissen kennen? [24])

Noch

21) Theaet. S. 139—144.

22) Theaetet. S. 145.

23) Theaetet. S. 146—166.

24) Theaet. S. 174, 175.

Digitized by Google

Noch weniger befriedigend ist die dritte Erklärung: Erkennen sei so viel als Erkenntniß haben oder besitzen (επιστημην εχειν, κτασθαι). Eine Erkenntniß haben und eine Erkenntniß besitzen bedeutet nicht einerlei Sache. Man besitzt eine Erkenntniß, wenn sie in dem Gemüthe auch nur als Anlage (δυναμις) vorhanden ist, ohne Bewußtsein und ohne Anwendung derselben. Man hat eine Erkenntniß, wenn man sich ihrer bewußt ist, und sie anwendet. Den Fehler dieser Definition, daß der Ausdruck επιστημη nicht bestimmt ist, und nach einer Bedeutung so gar das bedeutet, was erklärt werden soll, läßt Plato ungerügt; er verwirft sie aus zwei andern Gründen. Erstlich läßt sich daraus die Möglichkeit der falschen Vorstellungen nicht erklären, welche durch Erkenntniß eines Gegenstandes ausgeschlossen werden. Zweytens enthält die Erklärung kein Merkmal, um die falschen Vorstellungen von den wahren zu unterscheiden [25]). Wir halten uns dabei nicht länger auf, weil es mit der Theorie von der Wahrheit und Falschheit der Vorstellungen zusammenhängt.

Mehr Aufmerksamkeit verdienet die vierte Erklärung: Erkenntniß ist ein wahres Urtheil aus Gründen (αληθης δοξα μετα λογου) [26]). Der Platonische Begriff von der Erkenntniß ist von diesem den Worten nach wenig oder gar nicht verschieden, wie wir in der Folge zeigen werden. Unterdessen da der Ausdruck von λογος so vieldeutig im Griechischen ist, und der Begriff von einem Grunde noch so wenig bestimmt war, so ist es kein Wunder, daß Plato hier fast mit denselben Worten einen Begriff von Erkenntniß aufstellte, welchen er mit dem Geiste seiner Philosophie nicht vereinbarlich fand. Aus diesem Grunde müssen wir dem Gange der Untersuchung um so genauer nachgehen, weil er uns auf die Spur brin-

25) Theaetet. S. 166—174.

26) Theaetet. S. 176.

bringen wird, das Eigenthümliche der Platonischen Theorie von dem Erkennen zu entdecken.

Nach dem jezt angeführten Begriff werden alle Vorstellungen und Urtheile, welche aus keinem Grund abgeleitet sind, aus dem Inbegriff einer Erkenntniß ausgeschlossen. Alles, wovon man keinen Grund angeben kann, ist kein Gegenstand der Erkenntniß. Die Elemente, ersten Bestandtheile, aller Dinge können aus keinem Grunde abgeleitet werden, denn sie sind einfach. Man kann sie nur mit einem Worte bezeichnen, aber mit keinem andern positiven oder negativen Prädicate denken. Denn da diese Prädicate, z. B. Identität, Verschiedenheit, Einheit u. d. gl. diesen nicht allein, sondern allen andern Dingen zukommen, so denkt man durch sie nicht, was die Elemente an sich sind, sondern was sie mit andern Dingen gemein haben. Sie sind also nicht erkennbar, sondern können nur empfunden und mit Worten bezeichnet werden. Alles übrige bestehet aus ihnen, es läßt sich also von den Elementen ableiten und erkennen, so wie die Worte und Sylben erkennbar sind, aber nicht die Elementarlaute, aus denen sie bestehen. Wer also eine richtige Vorstellung von etwas hat, ohne sich eines Grundes bewußt zu sein, der stellt sich etwas Wahres vor; aber er hat keine Erkenntniß, bis er im Stande ist, von dem, was er sich vorstellt, Rechenschaft zu geben [27]).

An dieser Theorie findet Plato nur den einzigen Satz nicht befriedigend, daß die Gründe der Erkenntniß selbst nicht erkennbar sein sollen. Die Rücksicht, welche der Urheber derselben auf die Grundlaute, Sylben und Worte genommen hatte, giebt ihm Anlaß, seine Zweifel dagegen zu entwickeln. Wenn man fragt, was ist die erste Sylbe von Sokrates, So, so kann man antworten: S und O. Diese beyden Laute sind der Grund

27) Theaetet. S. 176, 177.

von der Sylbe. Aber man kann nicht weiter fragen, was ist das S, oder was ist der Grund desselben? Denn von einem Elemente giebt es nicht weiter ein Element. In so weit hat also diese Theorie Wahrheit, in so fern es über die letzten Gründe keine weitern Gründe giebt. Hingegen ist es nicht gründlich erwiesen, daß die ersten Elemente nicht erkennbar sind, da doch das aus ihnen abgeleitete, die Sylben, erkennbar ist. Zwei Fälle lassen sich hier nur denken. Entweder ist die Sylbe nichts anders, als die Elemente, die sie ausmachen, oder sie ist die Form der Bestandtheile [28]).

Ist das erste, so müssen nothwendig die einfachen Laute eben so gut erkennbar sein, als die Sylbe; denn sonst könnte man die Sylbe nicht erkennen, da sie nichts anders ist, als die einfachen Grundlaute. Wir wollen also den zweiten Fall setzen, daß die Sylbe etwas anders als ihre Bestandtheile ist, die Form des Zusammengesezten, die selbst aus keinen Theilen bestehet, sondern eine untheilbare Einheit ist. Denn wollte man annehmen, daß sie Theile hätte, so wäre sie ein Ganzes, welches mit der Totalität der Theile identisch ist. Dann ist aber die Sylbe eben so wenig erkennbar, als die Elemente, aus denen sie besteht, und zwar aus dem nemlichen Grunde, weil bei beiden Einfachheit, Abwesenheit aller Zusammensetzung vorkommt. Nach beiden Voraussetzungen ist also der Satz falsch, daß die Elemente nicht erkennbar sind. Es läßt sich vielmehr im Gegentheil er-

28) Theaetet. S. 178,179. φερε δη, την συλλαβην ποτερον λεγομεν τα αμφοτερα τοιχεια; η μιαν τινα ιδεαν γεγονυιαν συντεθεντων αυτων; Diese Bedeutung des Wortes ιδεα stimmt mit den übrigen Bedeutungen sehr gut zusammen, z. B. die Gesichtsbildung. Selbst die, daß es die obersten Vernunftbegriffe bezeichnet, gehöret hieher, indem sie nichts als die Form des gedachten Mannichfaltigen sind.

erweisen, daß sie noch leichter und klärer zu erkennen sind, als das, was von ihnen abgeleitet ist. Denn wenn man z. B. Lesen lernet, so thut man nichts, als daß man die einzelnen elementarischen Laute und Schriftzeichen der Sprache durch das Gesicht und das Gehör unterscheiden lernet, damit man durch ihre Verbindung nicht verwirrt werde. Eben so ist es in der Musik. Wenn man daher von diesen Fällen auf alle andere schließen darf, so sind die ersten Gründe einer jeden Erkenntniß weit deutlicher und evidenter, als das aus ihnen abgeleitete [29]). So spitzfindig auch zum Theil diese Widerlegung ist, so kann man doch in der Hauptsache nicht anders, als dem Plato Recht geben, daß, wo es um eine wissenschaftliche Erkenntniß zu thun ist, worauf auch vorzüglich sein Augenmerk gerichtet ist, es ein erstes Princip geben müsse, welches durch seine Deutlichkeit und Evidenz die ganze Reihe von Lehr- und Folgesätzen zu einem Ganzen verbindet, und wo das Princip kein Gegenstand des Wissens ist, auch das Abgeleitete es nicht sein kann. Dieser Satz hat einen großen Einfluß auf seine Metaphysik gehabt, wie wir unten sehen werden.

Hierdurch glaubt aber Plato den oben aufgestellten Begriff von der Erkenntniß noch nicht widerleget zu haben, sondern hält ihn einer noch schärfern Prüfung werth. Da alles auf das Merkmal ankommt, welches durch das Wort λογος ausgedrückt ist, so sucht er erst die verschiedenen Bedeutungen desselben festzusetzen, welches bis auf seine Zeit so wenig geschehen war. Drei Bedeutungen sind es, welche, wie er glaubt, dieses Wort hier haben kann.

Erstlich kann es bedeuten den Ausdruck der Gedanken durch Worte, oder das Vermögen, seine Vorstellungen in der Sprache darzustellen. Allein das Ver-

 mögen

29) Theaetet. S. 179—186.

mögen dazu besitzt jeder, der nicht von Geburt taub oder stumm ist. Eine wahre Vorstellung wird aber dadurch, daß sie in Worten dargelegt wird, keine Erkenntniß oder Wissenschaft [30]).

Zweitens bedeutet es vielleicht das Vermögen, auf eine Frage durch Zergliederung zu antworten, d. h. den Inhalt eines Begriffs deutlich zu entwickeln, und die enthaltenen Merkmale anzugeben, oder von dem Besondern zu dem Allgemeinen fortzugehen (διεξοιχεις ὁδος επι το ὁλον). Auch dieses Merkmal ist nicht befriedigend, weil es das, wodurch sich Erkenntniß und Wissenschaft von allen andern unterscheidet, nicht zu erkennen giebt. Denn es ist leicht möglich, daß einer bei dieser Zergliederung Merkmale angiebt, welche nicht dem Gegenstande, sondern einem andern zugehören. Die Erkenntniß muß aber einen Grund enthalten, aus welchem die einzigen wahren Merkmale einer Sache sich ergeben [31]).

Drittens kann λογος so viel sein als das Merkmal, wodurch sich ein Gegenstand von andern unterscheidet [32]). Wenn man z. B. saget, die Sonne ist der leuchtendste Körper von allen, die sich um die Erde bewegen. Wenn dieses Merkmal nicht hinzukommt, so stellt man sich keinen bestimmten Gegenstand, sondern nur das Allgemeine, die Gattung vor. So bestünde also die Erkenntniß darin, daß man nach richtigen Vorstellungen das Unterscheidungsmerkmal eines Gegenstandes (differentiam specificam) sich vorstellt. Wenn man nun diesen Begriff näher untersuchet, so ergiebt sich das Resultat, daß er so wenig als die vorigen eine vollständige Erklärung von Erkenntniß ist. Denn wenn ich eine wahre Vorstellung von einem Menschen, z. B. vom Thea-

30) Theaet. S. 186.

31) Theaetet. S. 187—190.

32) Theaetet. S. 190. το εχειν τι σημειον ειπειν, ᾧ των ἁπαντων διαφερει το ερωτηθεν.

Theätet, habe, und ich stelle mir zugleich die Unterscheidungsmerkmale desselben vor, so habe ich von ihm eine Erkenntniß; wo nicht, so habe ich eine bloße (subjektive) Vorstellung. — Allein wenn man von den Unterscheidungsmerkmalen abstrahiret, so habe ich keine Vorstellung von einem Individuum einer Gattung, sondern nur von der Gattung. Wenn ich sage, Theätet ist ein Mensch, der Augen, Mund und Nase hat, so passen diese Vorstellungen eben so gut auf den Theätet als auf den Theodor und jeden andern Menschen. Um mir ein Individuum vorzustellen, müssen außer den Gattungsmerkmalen auch seine individuellen Merkmale in die Vorstellung aufgenommen werden, um es von allen andern zu unterscheiden. Durch jenen Begriff ist also noch nicht das Merkmal gefunden, wodurch sich eine bloße Vorstellung von der Erkenntniß und Wissenschaft unterscheidet. Ist der Sinn jener Definition aber der, daß man das Unterscheidende eines Dings nicht allein vorstellen, sondern auch erkennen soll, so ist es ein Cirkel, und die Definition würde so lauten: die Erkenntniß ist die Vorstellung eines Gegenstandes mit der Erkenntniß seiner Unterscheidungsmerkmale [33]).

Dies ist die Kritik der damals gangbaren Begriffe über das Wesen des Erkennens, die Plato in der Absicht anstellte, um den richtigern Begriff vorzubereiten und einzuleiten. So ausführlich und bestimmt aber, als er die in seinen Augen unvollkommenen Erklärungen beurtheilte, hat er an keinem Orte seine eigne Theorie von dem Erkennen vorgetragen, sondern nur einige einzelne Sätze und Winke, und das meistentheils nur im Vorbeigehen, hingelegt. Unterdessen können wir doch aus diesem Wenigen, in Verbindung mit den Resultaten, die sich aus der Widerlegung jener Begriffe ergeben,

33) Theaetet. S. 190—194.

dieſe Theorie dem weſentlichſten Inhalte nach wieder darſtellen.

Aus der obigen Kritik fließen folgende Reſultate. Die Sinnlichkeit giebt keine Erkenntniß, d. h. keine Vorſtellungen von dem Weſen der Dinge an ſich. Die ſinnlichen Vorſtellungen ſind nicht dazu geeignet, weil ſie nur das Individuelle, Veränderliche und Wechſelnde an den Dingen zum Gegenſtand haben. Zweitens. Der Begriff der Erkenntniß muß auf dem Gebiet des Verſtandes geſucht werden. Aber weder ein bloßes Urtheil, noch ein analytiſches deutliches Urtheil, noch ein Urtheil, das die Unterſcheidungsmerkmale eines Gegenſtandes angiebt, kann für Erkenntniß gehalten werden, weil hierdurch das weſentliche Merkmal noch nicht angegeben wird, welches Erkenntniß von andern Vorſtellungen unterſcheidet; und weil alle Urtheile Erkenntniß vorausſetzen, um ihre Wahrheit oder Falſchheit zu prüfen. Drittens. Jede Erkenntniß muß ein Merkmal enthalten, wodurch ſogleich beſtimmt wird, was dem Dinge zukommt, oder zukommen kann, oder mit andern Worten, ſie muß ein Kriterium abgeben, um die Wahrheit oder Falſchheit der Vorſtellungen von einem Dinge entſcheiden zu können. Viertens. Sie muß das Beharrliche, Unveränderliche, d. h. das Allgemeine zum Gegenſtand haben [34]). Fünftens. Sie muß in einem Vermögen gegründet ſein, welches nach einem beſtimmten, einförmigen Geſetz verfähret, deſſen Form alſo Einheit iſt [35]).

Das Hauptmerkmal der Erkenntniß iſt dies: die Vorſtellung, welche Erkenntniß ſein ſoll, muß ſich auf einen beſtimmten Gegenſtand beziehen, und die Vorſtellung muß beſtimmt ſein, damit ſie auf einen beſtimmten Gegenſtand bezogen werden könne. — Denn

34) Cratylus S. 346.
35) Cratylus S. 346.

Denn wenn man eine Vorstellung bald auf diesen bald auf einen andern Gegenstand beziehet, oder wenn man einem Gegenstand bald dieses bald das entgegengesezte Prädicat beileget, so ist nicht abzusehen, wie man sagen könne, man habe eine Erkenntniß von Etwas [36]). Damit also eine Vorstellung auf einen bestimmten Gegenstand bezogen werden könne, muß ein Grund da sein, welcher macht, daß sie nur auf diesen und keinen andern Gegenstand bezogen werde.

Das zweite Merkmal, wodurch Erkenntniß von bloßen Urtheilen unterschieden wird, ist also die Ableitung von einem Grunde. Wenn man ein Urtheil von einem Grunde ableiten oder unter denselben subsumiren kann (welches allezeit durch einen Vernunftschluß geschiehet; daher nennt auch Plato den Grund αιτιας λογισμος), so erhebt man das Urtheil zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß [37]). Man siehet also schon aus dieser Bestimmung, daß Plato die Erkenntniß und die Wissenschaft für einerlei gehalten hat; und es läßt sich leicht begreifen, wie es kam, daß Plato beide Begriffe mit einander verwechselte. Da die Unmöglichkeit des Bestrebens der sich selbst verkennenden Vernunft, die Dinge, wie sie an sich sind, zu erkennen, noch nicht geahndet wurde, noch weniger aus Principien erwiesen war, so war es natürlich, die Philosophie, die Repräsentantin der Vernunft, dieses Geschäft übernehmen mußte, ein System der Erkenntniß der Dinge an sich zu Stande zu bringen.

36) Theaetet. S. 188. ποτερον ἡγουμενος επιστημονα ειναι ὁντινουν ὁτουουν, ὁταν το αυτο τοτε μεν του αυτου δοκῃ αυτῳ ειναι, τοτε δε ἑτερου· η και ὁταν του αυτου τοτε μεν ἑτερον, τοτε δε ἑτερον δοξαζῃ;

37) Meno S. 385. δοξαι ου πολλου αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ — επειδαν δε δεθωσι, πρωτον μεν επιστημαι γιγνονται, επειτα μονιμοι.

Es schien ausgemacht zu sein, daß die sinnlich vorgestellten Objekte nicht die Dinge an sich sein können, weil sie den Merkmalen von einem Ding an sich nicht entsprechen. Wenn ein Ding vorgestellt werden soll, wie es an sich ist, so muß es in seiner Totalität und Unveränderlichkeit vorgestellt werden; denn sein Wesen ändert sich nicht. Ein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung wechselt nicht nur immer in seinen Bestimmungen, sondern afficiert auch die Sinnlichkeit nicht auf die nemliche Weise. Es kann also nicht das Ding an sich sein, oder man müßte annehmen, daß es widersprechende Bestimmungen in sich vereinige, daß es zu gleicher Zeit den einen so, den andern so afficieren könne, welches aber dem ersten Gesetz des Denkens widerspricht [38]). Es blieb also für die räsonnirende Vernunft nichts übrig, als die Gegenstände, in so fern sie angeschauet werden, für Erscheinungen, und die durch die Vernunft gedachten Objekte für die Dinge an sich zu halten. Um sich dieselben vorzustellen, muß aus dem Inbegriff derselben alles, was individuel und veränderlich ist, ausgeschlossen, und nur das in die Einheit des Objekts aufgenommen werden, was nicht wechselt, was macht, daß ein Individuum unter eine Klasse gerechnet werden kann. Der Inbegriff von den Merkmalen, die allen Individuen zukommen, also nicht wechseln, ist der Gattungsbegriff. Also ist das durch den Gattungsbegriff bestimmte und vorgestellte Objekt das Ding an sich. Das Ding an sich kann nur gedacht, nicht angeschauet werden; das Denken ist so viel als Erkennen; Vernunft ist das eigentliche Erkenntnißvermögen; die Gesetze der Vernunft, die nur von regulativem Gebrauch sind, um Einheit und Harmonie in das Ganze einer Erkenntniß zu bringen, werden constitutiv zur Bestimmung der Dinge an sich gebraucht. Alles

38) Cratylus S. 236.

les dies hängt zusammen, und fließt aus dem Begriff eines Dinges an sich, als Noumenon.

Um die Merkmale des Begriffs von einer Erkenntniß zu finden, müssen wir die Merkmale, welche Plato mit dem Begriff eines Grundes verband, aufsuchen. Wenn der Grund eine Erkenntniß begründen soll, so muß er selbst erkennbar sein. Denn wie sollte das aus einem unerkannten Grunde abgeleitete erkennbar sein? S. oben [39]). Die Gründe der Erkenntniß müssen absolut und unbedingt sein, so daß sie von keinem andern abgeleitet sind [40]). Von dieser Art aber sind die Ideen, wie wir oben gesehen haben, die die Gattungsmerkmale von den unter ihnen enthaltenen Gegenständen in sich fassen, d. h. die nothwendigen, allgemeinen und deswegen unveränderlichen Merkmale dieser Gegenstände; die Gattungsbegriffe, welche zu allgemeinen Regeln dienen, unter denen andere Objekte subsumiret werden, die also den Grund von den Prädicaten enthalten, welche den Arten und Individuen beigeleget werden, bei denen es sich aber nach keinem weitern Grunde fragen läßt, weil sie die Gattungsbegriffe sind. Wenn man z. B. nach dem obersten Merkmal fragt, warum etwas gut ist, so findet man keine befriedigende Antwort, so lange man sie in irgend einem concreten Dinge suchet, bis man den reinen abstrakten Begriff von dem, was an sich gut ist, gefaßt habe. Ueber diesen Begriff hinaus kann man nicht gehen, und fragen, warum das dadurch gedachte Objekt gut sei; aber wohl läßt es sich aus ihm erklären, warum alle andere Objekte gut sind [41]).

Ich

39) de republic. VII. S. 165. ᾧ γαρ αρχη μεν ὁ μη οιδε, τελευτη δε και τα μεταξυ εξ ὧν μη οιδε συμπεπλεκται, τις μηχανη την τοιαυτην ὁμολογιαν ποτε επιστημην γενεσθαι;

40) de republ. VII. S. 165, 166. VI. S. 122. 124.

41) de republic. V. S. 64. 66.

Ich glaube, dieſe Entwickelung des Platoniſchen Begriffs von den erſten Gründen der Erkenntniß iſt ſo einleuchtend, und hängt mit ſeiner Theorie von den Ideen ſo genau zuſammen, daß ſie mir keines weitern Beweiſes zu bedürfen ſcheint. Doch in dem Fall ihn wirklich jemand vermiſſen ſollte, ſo können wir dieſe Darſtellung auch mit Gründen aus dem Plato ſelbſt rechtfertigen. Die Ideen ſind die Begriffe, welche, wie Plato dachte, angeboren oder der Seele mitgegeben ſind, und die ſie durch die Wiedererinnerung (αναμνησις) ins Bewußtſein zurückrufet. Nun ſagt Plato weiter: die Gründe, unter welche die Urtheile vermöge eines Schluſſes ſubſumiret werden, um Erkenntniſſe zu werden, ſind nichts anders als Wiedererinnerungen (ανάμνησις), das heißt, die wieder ins Bewußtſein zurückgerufenen Ideen [42]). So wird auch das Denken der Ideen, als reiner abſoluter Begriffe, als das Fundament aller Erkenntniß angeſehen [43]).

Der Gegenſtand der Erkenntniß iſt das Unveränderliche, Nothwendige, was zum Begriff eines Gegenſtandes weſentlich gehöret (ον, το αληθες, υσια). Ich muß hier auf den erſten Band S. 233 verweiſen, wo ich bei Beſtimmung des Begriffs der Wiſſenſchaft alles geſagt habe, was hieher gehöret.

Obgleich Plato mit aller Macht die Behauptung derjenigen beſtritt, welche die Sinnlichkeit ganz allein zum

42) Meno S. 385. ὥστε ᾗ πολλᾳ ἀξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ. τυτο δ'εστιν αναμνησις. Man vergleiche damit die Parallelſtelle Phaedrus S. 326. δει γαρ ανθρωπον ξυνιεναι κατ' ειδος λεγομενον, εκ πολλων ιον αισθησεων εις ἑν λογισμῳ ξυναιρεμενον. τυτο δ' εστιν αναμνησις εκεινων, ἁ ποτ' ειδεν ἡμων ἡ ψυχη, συμπορευθεισα θεῳ και ὑπεροδυσα, ἁ νυν εινα φαμεν, και ανακυψασα εις το οντως ον.

43) Definitiones S. 295. νοησις αρχη επιστημης.

zum Erkenntnißvermögen machten, so schloß er sie doch auf der andern Seite nicht ganz von allem Antheil an der Erkenntniß aus. Man kann vielmehr aus einigen Stellen mit ziemlicher Gewißheit folgern, daß er zwei Arten von Erkenntniß, eine reine und empirische, annahm. Denn erstlich kommen die Ausdrücke, Erkenntniß des Veränderlichen, der entstehenden und vergehenden Dinge, oder Erkenntniß aus dem Stoffe, den die Sinne liefern, und die Erkenntniß des Absoluten, der unveränderlichen Dinge, nicht allein ausdrücklich vor [44]), sondern er sagt auch, die Wissenschaften (welches mit Erkenntniß einerlei ist) hätten zum Gegenstande theils die entstehenden und vergehenden Dinge, theils die nicht entstehenden und vergehenden, sondern unveränderlichen Dinge [45]). So erfordert er zur Erlangung einer Erkenntniß nicht allein die Zergliederung der Ausdrücke und der dadurch bezeichneten Begriffe, sondern auch der Anschauungen, um durch Vergleichung das Gemeinsame und Beharrliche zu entdecken [46]). Einige Begriffe, so wie sie Plato von der Erkenntniß und Wissenschaft aufstellt, lassen sich nicht anders erklären, als wenn man annimmt, daß er sie auf zwei verschiedene Arten von Erkenntniß bezog. Wenn er sagt, Erkenntniß sei ein Urtheil mit dem Bewußtsein seines Grundes, so paßt dieses nicht auf die Ideen und die Erkenntniß derselben, weil sie die Begriffe von dem Absoluten und Unbedingten sind, die keine weitere

44) de Republica VII. S. 152. 153. ἡ τυ αει οντος γνωσις, ἡ τυ ποτε τι γιγνομενυ και απολλυμενυ γνωσις. Theaetet. S. 159. ἡ γνωσις κατα την αισθησιν.

45) Philebus S. 311. και επιστημη δη επιστημης διαφορος. ἡ μεν, επι τα γιγνομενα και απολλυμενα απεβλεπησα, ἡ δε, επι τα μητε γιγνομενα μητε απολλυμενα, κατα ταυτα δε και ὡσαυτως οντα αει.

46) Epistol. VII. S. 135.

lere Bedingung zulassen. An einem andern Orte sagt er, die Erkenntniß sei die analytische und synthetische Deutlichkeit eines Gattungs-Begriffs [47]). Dieses stimmt wiederum nicht mit der Erkenntniß eines empirischen Objekts überein.

Vielleicht wird dieß denjenigen befremdend vorkommen, welche überzeugt sind, daß Plato alle Vorstellungen der Sinnlichkeit für bloße Täuschungen und ganz untauglich zu jeder Erkenntniß gehalten habe. Allein Plato war weit entfernt, sie für bloßen Schein zu halten; und er konnte das nicht behaupten, ohne dem Fundament seiner ganzen Philosophie, den Ideen, welche die Formen der in der Sinnenwelt vorkommenden Dinge waren, zu widersprechen. Wie hätte er die Betrachtung empirischer Gegenstände empfehlen können, als eine Vorbereitung zur höhern Erkenntniß, und als einen Weg, auf welchem man die Ideen durch Abstraktion entwickeln könne? Plato kann also nicht geradezu die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen läugnen. Alles was er gegen die Sinnlichkeit saget, kommt auf zwei Punkte zurück. Die Sinnlichkeit erkennet keine Wahrheit, indem die Wahrheit nur durch ein Urtheil, es sei bejahend oder verneinend, gedacht wird [48]). Zweitens, durch die Sinnlichkeit erkennen wir nicht das Ding an sich, was es seinem unveränderlichen Wesen nach ist, sondern nur Erscheinungen mit vielen zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen, die, weil sie nicht in dem Wesen der Dinge gegründet sind, veränderlich und in einem beständigen Wechsel sind [49]). Es kann also hieraus kein Einwurf gegen die Behauptung aufgestellt werden, daß Plato zwei Arten von

47) Sophista S. 275. τυτο δ' εςιν, ἡ τε κοινωνειν ἑκαςὰ δυναται, και ὁπη μη, διακρινειν κατα γενος, επιςασθαι.

48) Definitiones S. 293. αληθεια, ἑξις εν καταφασει και αποφασει.

49) de Republic. V. S. 64.

von Erkenntniß angenommen habe, eine reine und eine empiriſche, von welchen die erſte die Dinge, wie ſie an ſich ſind, die andere die Dinge, wie ſie erſcheinen, zum Gegenſtande habe. Wir müſſen jezt dieſe etwas näher betrachten.

Die reine Erkenntniß hat die Dinge an ſich zum Gegenſtande. Die Dinge an ſich ſind in der Platoniſchen Philoſophie, die unter der Form der Vernunft, d. h. durch eine Idee vorgeſtellten Gegenſtände. Die Idee iſt die Form aller der Dinge, die unter eine Gattung gehören, welche mit Ausſchließung aller zufälligen Merkmale nur die weſentlichen unveränderlichen Merkmale oder das Weſen derſelben enthält, alſo dasjenige, was in jeder Art und Individuum einer Gattung nothwendig angetroffen werden muß. Die Idee, als Form und Muſter, nach welcher Gott die Dinge bildete, iſt das Ding an ſich, welches alſo nur allein durch die Vernunft, als Inbegriff der von Gott der Seele mitgetheilten Ideen, erkannt werden kann. (Man ſehe den Abſchnitt von den Ideen). Die Erkenntniß der Dinge an ſich iſt die vollſtändige und deutliche Entwickelung der in einer Idee oder Gattungsbegriff enthaltenen Merkmale und Beſtimmung der Gegenſtände, auf welche ſich der Gattungsbegriff beziehet [50]). Da der Stoff dieſer Erkenntniß in dem Vermögen der Vernunft vorhanden, oder ihr angeboren, und von allem Empiriſchen abgeſondert iſt, ſo heißt ſie die reine Erkenntniß. Sie gewähret eine feſte, unwandelbare und gewiſſe Ueberzeugung, weil der Gegenſtand derſelben unveränderlich, nothwendig, und in der Vernunft gegründet iſt [51]). Im ſtrengſten Sinne iſt dieſe auch

50) Sophiſta S. 275. τυτο δ' εστιν, ᾗ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται, και ὁπη μη, διακρινειν κατα γενος, επισασθαι.

51) Philebus. την επιστημην περι το ον και οντως και το κατα ταυτον αει πεφυκος παντως εγωγε οιμαι ἡγεισθαι ξυμπαντας, ὁσοις νυ και σμικρον προσηρτηται, μακρῳ πλειστην ειναι γνωσιν. Gorgias S. 20. Timaeus S. 347, 348.

auch die einzige Erkenntniß, weil sie nur allein ein wirkliches Objekt zum Gegenstand hat, und von einem absoluten Begriff entspringt. Das erste Merkmal fehlt der mathematischen Erkenntniß. Die mathematischen Begriffe enthalten keine solchen Merkmale, deren Inbegriff das Wesen eines Dinges ausmachte, sondern nur die Formen der Dinge, in so fern sie in der Materie, d. h. im Raume, dargestellt werden sollen. Daher wird durch diese Begriffe kein Ding an sich, oder kein unveränderliches absolutes Subjekt, sondern nur Etwas von einem Subjekt oder ein Prädicat eines in der Sinnenwelt dargestellten Dinges vorgestellt [52]). Man wird diese Behauptung durch aufmerksame Betrachtung über den Timäus bestätiget finden. Die Begriffe von den Eigenschaften des Raumes werden nur dann erst zur Anwendung gebracht, da die Materie gebildet und geformt werden soll, um den äußern Umriß der Körper zu bestimmen. Man könnte daher die Ideen die Formen des Unkörperlichen, die mathematischen Begriffe die Formen des Körperlichen, nennen. Die lezten stellen also kein Ding an sich vor, sondern nur die Form der nach ihnen zu bildenden Materie.

Es scheint zwar aus einigen Stellen, als wenn Plato der Mathematik den Rang einer Wissenschaft und damit auch einer Erkenntniß streitig machen wolle [53]). Allein es ist nicht glaublich, daß ein Plato, der sonst das Studium der Mathematik so außerordentlich hoch schäzte, sie der wissenschaftlichen Form nicht empfänglich sollte gehalten haben. Plato kann von der Mathematik in den angeführten Stellen nicht überhaupt gesprochen haben,

52) de Republica VII. S. 165. αἱ δὲ λοιπαὶ (τεχναι) ἅς τυ ὀντος τι ἐφαπτειν ἐπιλαμβανεσθαι, γεωμετριαν τε καὶ τας ταυτῃ ἑπομενας.

53) de Republica VI. S. 122, 125. VII. S. 165.

haben, sondern nur von der, zwar wissenschaftlichen, aber doch nicht durch die Analysis vollendeten Wissenschaft, wie sie damals unter den Griechen war. Er unterscheidet anderswo die gemeine, mechanische, und die philosophische Mathematik, welche auch andern Künsten nur allein eine wissenschaftliche Form zu geben im Stande sei [54]). Selbst da, wo er sie des Anspruchs auf Erkenntniß zu berauben scheint, sezt er doch hinzu, daß die mathematischen Gegenstände erkennbar seien, wenn man ihr Princip gefunden habe [55]). Dies Princip kann aber nichts anders sein, als die Definition von den ersten Grundbegriffen, welche die damaligen Mathematiker ohne Erklärung gebrauchten, mehr um die Resultate als um die wissenschaftliche Begründung derselben bekümmert. Und das ist es eben, was Plato tadeln wollte [56]). Da

54) Philebus S. 299. εν δη ταις χειροτεχνικαις διανοηθωμεν πρωτα, ει το μεν επιστημης αυτων μαλλον εχομενον, το δε, ηττον ενι — πασων πη τεχνων αν τις αριθμητικην χωριζη, και μετρητικην και στατικην, ως επος ειπειν, φαυλον το καταλειπομενον εκαστης αν γιγνοιτο. S. 301—303.

55) de republ. VI. S. 125. δια δε το μη επ' αρχην ανελθοντας σκοπειν, αλλ' εξ υποθεσεων, νυν υκ ισχειν περι αυτα δοκωσι σοι, και τοι νοητων οντων μετα αρχης. Ich habe hier νοητος durch erkennbar übersezt, weil νοητος das durch Vernunft Denkbare dem Plato so viel ist als erkennbar. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erfodert auch diesen und keinen andern Sinn.

56) Ich muß hier eine Stelle in dem ersten Bande S. 251 und II. B. S. 73—74. berichtigen, wo ich gesagt hatte, Plato habe die Mathematik deswegen aus dem Gebiet der Philosophie ausgeschlossen, weil es ihr an einem obersten Princip fehle. Wenn es möglich ist, daß die unentwickelten Grundbegriffe der Mathematik auf deutliche und bestimmte Begriffe zurückgeführt werden können, so kann es ihr auch an denjenigen Principien nicht fehlen, welche Plato zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß erfoderte. Es liegt, wie ich glaube, am Tage, daß er dieses nicht allein proble-

Da die Mathematik die Formen der Dinge, in so fern sie in der Sinnlichkeit dargestellt werden, zum Gegenstand hat; da diese Formen bestimmt, d. h. unveränderlich und nothwendig sind; da die Vorstellungen, die sich darauf beziehen, bestimmt sind: so muß sie nach den oben angegebenen Merkmalen Erkenntniß sein.

Plato hielt also die Mathematik auch für Erkenntniß, und zwar reine, so wie die der Ideen. Aber doch bestimmt er für sie nur den zweiten Rang, aus der eben angeführten Ursache; und betrachtete sie als Vorbereitung für die Philosophie, als der ersten Erkenntniß a priori dem Range nach. Denn zwischen der philosophischen Erkenntniß und der mathematischen ist dieser Unterschied, daß jene aus bloßen Begriffen zu Stande gebracht wird, denen ganz und gar nichts Empirisches beigemischt ist; diese aber kann sich nicht aller Anschauungen enthalten. Nicht nur daß der Geometer die mathematischen Figuren zeichnen muß, um sie zu messen, sondern auch daß den Begriffen selbst eine reine Anschauung (Schema) anhängt. Daher ist die mathematische Kenntniß nicht so deutlich als die philosophische [57]).

In der empirischen Erkenntniß werden empirische Vorstellungen auf einen Erfahrungsgegenstand bezogen. Durch die Sinnlichkeit werden zwar diese empirischen Vorstellungen dem Subjekte gegeben, aber sie ist deswegen das sinnliche Erkenntnißvermögen nicht selbst.

matisch, sondern auch assertorisch gedacht hat. Unterdessen bleibt doch immer noch ein beträchtlicher Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie, welchen Plato freilich noch nicht bestimmt und deutlich genug angeben konnte.

57) de Republica VI. S. 123. ὑποθεσεσι δ' αναγκαζομενην ψυχην χρησθαι περι την ζητησιν αυτου, ουκ επ' αρχην ιουσαν, ως ου δυναμενην των ὑποθεσεων ανωτερω εκβαινειν, εικοσι δε χρωμενην αυτοις τοις ὑπο των κατω απεικαζθεισι, και εκεινοις προς εκεινα, ως εναργεσι, διδοξασμενοις τε και τετιμημενοις.

selbst. Denn durch die Sinnlichkeit erfahren wir nur die Veränderungen der sinnlichen Objekte, und durch diese Vorstellungen werden wir nie ein bestimmtes Objekt denken, auf welchen sie bezogen werden könnten; der Verstand muß noch der Sinnlichkeit einen Beitrag liefern, wenn empirische Erkenntniß zu Stande kommen soll.

Der Verstand muß nemlich die sinnlichen Vorstellungen zur objektiven Einheit verbinden, die daraus enthaltenen Begriffe als Prädicate mit dem Subjekte verbinden. Wenn man die Merkmale eines empirischen Begriffs mit andern derselben Gattung vergleichet, so kann man das Mannichfaltige dieser Vorstellungen auf Einheit zurückführen, und dadurch den Gattungsbegriff erhalten, welcher das Ding an sich repräsentiret. Das durch den Gattungsbegriff bestimmte Ding, im Raume (Plato sagt, an einem Orte) vorgestellt, ist das Ding an sich, in wie ferne es erscheinet. Die Beziehung der empirischen Vorstellungen auf das im Raume bestimmte Ding ist die empirische Erkenntniß [58]). Um einen empirischen Gegenstand zu erkennen, muß also die Sinnlichkeit sowohl als der Verstand und die Vernunft einen Beitrag liefern. Die Sinnlichkeit muß erstlich einen sinnlichen Stoff, oder Anschauungen und Empfindungen geben, aus welchen der Verstand Begriffe erzeuget, und sie als Prädicate mit dem Subjekt verbindet. Das Subjekt aber wird von der Vernunft gedacht, nemlich durch

 den

58) Theaetet. S. 143. de legib. XII. S. 225. 226. τον προς ἑκαστα ακρον δημιουργον τε και φυλακα, μη μονον δειν προς τα πολλα βλεπειν δυνατον ειναι, προς δε το ἑν επειγεσθαι, γνωναι τε και γνοντα, προς εκεινο συνταξασθαι παντα ξυνορωντα — αρ' ουν ακριβεστεραν σκεψιν θετεον — η το προς μιαν ιδεαν εκ των πολλων και ανομοιων δυνατον ειναι βλεπειν. — Timaeus S. 348.

den Gattungsbegriff, nur daß dieser mit einem materiellen Stoffe verbunden als im Raume befindlich vorgestellt wird [59]).

Der Gegenstand der empirischen Erkenntniß ist das Ding, in wie ferne es erscheinet. Denn als Ding an sich ist es durch den Gattungsbegriff bestimmt, und wird durch die bloße Vernunft erkannt. Als concretes Ding wird es vermittelst der Sinnlichkeit vorgestellt, indem wir die Beschaffenheiten und Verhältnisse, welche wir wahrnehmen, mit demselben verbinden, und also andere Prädicate mit demselben vereinigen, als in dem bloßen Begriff des Gegenstandes enthalten sind. Diese Bestimmungen wechseln beständig an dem Subjekte, während das Subjekt unveränderlich bleibt. Man kann daher keine derselben dem Subjekte als objektives Sein beilegen, eben weil sie wechseln, wenn man sich nicht lächerlich machen will; und man erkennt dadurch nicht, wie das Ding ist, an sich, sondern wie es erscheint [60]).

Der Grad der Ueberzeugung ist bei der empirischen Erkenntniß nicht so stark als bei der reinen. Da wir durch

59) Timaeus S. 316. λογος ὁ κατα ταυτον αληθης γενομενος περι τε θατερον ων, και περι το ταυτον — ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ τε θατερε κυκλος ορθος ιων, εις πασαν αυτε την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις.

60) Timaeus S. 343. εν ω δε εγγιγνομενα εκαστα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν πρασαγορευειν, τω το τοδε και τω τοδε προσχρωμενος ονοματι. το δε, ὁποιονουν τι, θερμον η λευκον, η και ὁτιουν των εναντιων, και παν' ὁσα εκ τουτων, μηδεν εκεινο αν τουτων καλειν. Daher ist ein empirischer Gegenstand ον και μη ον. Das erste, in wie fern die anschaulichen Prädicate mit dem erscheinenden Ding verbunden, das zweite, in so fern sie von demselben wegen ihrer Veränderlichkeit ausgeschlossen werden. de republica V. S. 63—65.

durch sie nicht das Ding an sich, sondern die verschiedenen Arten, Beschaffenheiten und Verhältnisse erkennen, unter welchen es als Erscheinung existiret, und da wir den Stoff zu diesen Bestimmungen durch die Sinnlichkeit empfangen, ohne daß man einen weitern Grund davon angeben kann, so ist die Ueberzeugung nur ein fester unerschütterlicher Glaube [61]).

Das Erkennen sezt ein Vermögen voraus, in welchem die Möglichkeit desselben gegründet ist. In dem strengsten Sinne ist nur allein die Vernunft das Erkenntnißvermögen. Denn durch dieselbe wird nur allein das Ding, in so fern es ist, d. i. was unveränderlich und nothwendig zum Begriff eines Dinges gehört, das absolut Denkbare, und zwar nach einer allgemeinen nothwendigen Regel gedacht. Daher ist auch sie allein untrüglich, und gewähret eine unerschütterliche Gewißheit und Wahrheit. Daß die Vernunft dieses Vermögen ist, erhellet aus sehr vielen Stellen, wo das Erkennen als das eigenthümliche Produkt der Vernunft angegeben wird [62]). Sie ist aber auch nur das einzige Erkenntnißvermögen in dem Sinne, weil der Stoff und die Form der Erkenntniß nirgend anders als in demselben Vermögen gegründet ist. Die Vernunft sezt nichts anderes voraus, sie ist sich selbst zureichend. Die empirische Erkenntniß ist keine Wirkung eines besondern Vermögens, sondern das Produkt von allen Vermögen des vorstellenden Subjekts.

61) Timaeus S. 316.

62) de Republica V. S. 62. VI. S. 119. 166. Philebus S. 243. 298.

Dritter Abschnitt.

Theorie des Denkens.

Obgleich Aristoteles der eigentliche Vater der Logik als Wissenschaft ist, so bestehet doch sein Hauptverdienst nur darin, daß er den mannichfaltigen Stoff derselben, welchen andere Denker vor ihm schon bearbeitet hatten, in eine systematische Form brachte. Keinem hat er darin mehr zu danken gehabt, als seinem Lehrer, dem Plato. Denn nicht zu gedenken, daß es sehr wahrscheinlich ist, daß Plato schon eine Art von Logik gelehrt habe, so findet sich auch schon in seinen Schriften ein so reichlicher Nachlaß von logischen Regeln, die er nur bei Gelegenheit einstreuet, daß man wohl siehet, wie dem Aristoteles sein systematisches Geschäft dadurch ist erleichtert worden.

Wir finden in den Platonischen Schriften zwar keine systematische Anordnung von den logischen Regeln, aber doch die Grundzüge derselben, welche schon in dem Begriff von der Logik enthalten sind. Unser Geschäft bestehet in diesem Abschnitt also darin, daß wir die logischen Begriffe und Regeln, in so fern sie ausdrücklich von dem Plato angeführt werden, nach der Ordnung zusammenstellen, welche in dem Grundbegriff von der Logik angedeutet ist. Wir würden zwar diesem Abschnitt mehr Ausführlichkeit geben können, wenn wir nicht blos die Regeln, welche Plato ausdrücklich angeführt, sondern auch diejenigen, welche er bei seinen Untersuchungen befolget hat, aufnehmen wollten. Denn aus jedem Dialogen lassen sich eine Menge von logikalischen Regeln entwickeln, so sehr sie auch der Philosoph durch das ästhetische Gewand verdeckt, oder, daß ich so sage, überkleidet hat, wie aus dem Versuche des Herrn Engels (Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln) sattsam erhellet. Allein ich

schließe

schließe hier alle diese Resultate aus, weil ich blos darzustellen habe, was Plato für die wissenschaftliche Ausbildung der Logik geleistet hat, in wie fern wir das aus seinen Schriften wissen können, wenn es auch noch so wahrscheinlich wäre, daß er noch mehr geleistet habe. Denn davon läßt sich doch nicht mit Gewißheit und im Detail Rechenschaft geben. Von dieser Regel werden wir uns nur dann eine Ausnahme erlauben, wenn das Ganze des Systems unvollständig bleiben würde, wenn wir nicht eine Regel oder Grundsatz aufnehmen wollten, die nicht ausdrücklich vorkommen, aber doch richtige Resultate aus seinem Philosophiren sind.

Die Logik oder Dialektik hat bei dem Plato nicht einerlei Umfang. In der weitern Bedeutung begreift sie die ganze reine transcendentale Philosophie, welche das Wesen und den Zusammenhang der Dinge a priori aus bloßen Begriffen zum Gegenstande hat [1]). In einem engern Sinne ist die Dialektik die Wissenschaft von den Regeln des Denkens, als Organons der Vernunfterkenntniß. Da Plato, wie wir in dem zweiten Abschnitt gezeigt haben, das Denken mit dem Erkennen verwechselte, und die Erkenntniß der Dinge an sich durch die Begriffe der Vernunft für möglich hielt, so läßt es sich daraus begreifen, wie er die wissenschaftliche Erkenntniß der Dinge an sich und der Gesetze des Denkens zusammenfassen und mit dem Namen einer Wissenschaft benennen konnte. Wir handeln jezt nur von der Logik in der zweiten Bedeutung. Doch müssen wir gleich zum Voraus bemerken, daß alle Regeln des Denkens bei dem Plato nicht allein einen formellen, sondern auch einen objektiven Gebrauch haben, zur Bestimmung der Prädicate der Dinge an sich.

1) de republic. VII. S. 162. Philebus S. 304.

Die Logik hieß bei den Alten Dialektik, weil die gewöhnlichste Form für den Vortrag philosophischer Untersuchungen die der Unterredung war. Sie war also die Wissenschaft von den Regeln vernünftig zu fragen und zu antworten, oder wenn man die Ausdrücke allgemeiner nimmt, zu untersuchen und zu entscheiden [2]).

Die Dialektik ist in der weitern Bedeutung die Wissenschaft von dem Ding an sich, in so fern es ist, in so fern es nicht wechselt. Dieses wird nur allein durch die Vernunft erkannt; durch die Gattungsbegriffe, welche das, was bei allen Dingen nothwendig zum Wesen gehöret, bestimmen. Bei dieser Erkenntniß kommt also alles auf die Verbindung und den Zusammenhang der Begriffe an, weil nur allein durch sie die Prädicate der Dinge erkannt werden. Denn die Vorstellung eines Dinges geschiehet nur dadurch, daß man mit demselben eine andere Vorstellung verbindet. Ohne Verbindung der Vorstellungen ist nicht einmal eine Sprache möglich, und ohne diese läßt sich keine Philosophie denken. Es können in Ansehung dieser Verbindung überhaupt drei Fälle gedacht werden. Entweder lassen sich alle Begriffe mit einander verbinden, oder gar keine, oder sie lassen sich zum Theil verbinden, zum Theil nicht. Der erste und zweite Fall ist offenbar falsch, denn nach dem ersten könnten sich auch widersprechende Begriffe verbinden lassen; nach dem zweiten aber wäre es unmöglich, etwas zu denken oder zu erkennen. Also bleibt nur der dritte Fall übrig, daß zwar eine Verbindung unter Begriffen statt findet, aber nur so, daß sich einige verbinden, andere aber nicht verbinden lassen. Es muß also Gesetze geben, welche den Zusammenhang der Begriffe bestimmen, und es ist eine Wissenschaft nöthig, welche diese Gesetze untersuche [3]).

Hieraus

2) de republ. VII. S. 168. Cratylus S. 243.
3) Sophist S. 271—275. 288.

Hieraus ergiebt sich der fruchtbare Platonische Begriff von der Logik: Sie ist die Wissenschaft aus Begriffen die (mögliche und nothwendige) Vereinbarkeit und Verbindung der Begriffe und mittelbar der Dinge zu erkennen †). Die Verbindung der Begriffe ist ein Urtheil; die Subsumtion unter einen allgemeinen Begriff ist ein Schluß; Verbindung der Vorstellungen durch Hülfe der Worte ist Sprache; die Zusammenstimmung der Begriffe Wahrheit, Mangel derselben Falschheit. Hieraus ergiebt sich also der Inhalt dieses Abschnitts. Wir handeln nemlich erstens von den logischen Gesetzen, 2) von Begriffen, 3) von Sätzen, 4) von Schlüssen, 5) von Eintheilungen und Definitionen, 6) von Beweisen, 7) von Wahrheit und Falschheit, 8) von logischen Methoden. In dem Anhange werden wir noch Platos Sprachlehre vortragen, und von der Sophistik handeln.

Der Satz der Gedenkbarkeit und des Grundes sind die beiden Gesetze, auf welchen die ganze Logik beruhet. Plato hat sie zwar in keiner besondern Formel

4) Sophista S. 274. το κατα γενη διαιρεισθαι, και μητε ταυτον ειδος ετερον ηγησασθαι, μητε ετερον ον ταυτον, μων η της διαλεκτικης φησομεν επιστημης ειναι. S. 275. τυτο δ' εστιν, ἡ τε κοινωνειν εκαστα δυναται και ὁτη μη, διακρινειν κατα γενος, επισασθαι. S. 274. αρ' η μετ' επιστημης τινος αναγκαιον δια των λογων πορευεσθαι τον ορθως μελλοντα δειξειν, ποια ποιοις συμφωνει των γενων, και ποια αλληλα η δεχεται. Hiermit lassen sich einige andere Erklärungen von der Logik leicht vereinigen. Sie ist die Wissenschaft, durch welche man Gründe von seinen Behauptungen angiebt. (λογον διδοναι και λαμβανειν. de republic. VII. S. 162. 167. d. h. von der Möglichkeit oder Nothwendigkeit der Begriffe. Sie ist die Wissenschaft, durch welche wir die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen prüfen. Theaetet. S. 90.

ausgedrückt, aber doch ausdrücklich als die Fundamente des logischen Gebrauchs der Vernunft und seiner ganzen Philosophie angegeben. Ich lege, sagt er, von jedem Dinge denjenigen Begriff zum Grunde, welcher mir der richtigste scheint; was mit diesem übereinstimmt, was sich mit demselben zusammen denken läßt, das halte ich für wahr, und was sich nicht vereinigen läßt, für falsch [5]). Das höchste Gesetz für die Logik ist also das Gesetz der Gedenkbarkeit: was sich zusammen denken läßt, ist wahr, welches, verneinend ausgedrückt, der Satz des Widerspruchs heißt. Auf diese Weise muß die Wahrheit sowohl der einzelnen Begriffe, als auch ihrer Verbindungen oder der Urtheile erkannt werden. Das Mannichfaltige jedes Begriffs muß so beschaffen sein, daß es sich durch den Verstand verbinden läßt. Daher enthält jeder Begriff Einheit des Mannichfaltigen [6]). Wenn Begriffe mit einander verbunden werden, wie in Urtheilen, so darf der eine nichts enthalten, was dem andern widerspricht. So lassen sich mit einem Subjekte nicht widersprechende Prädicate verbinden; ein gesunder Mensch kann nicht krank sein; das Gute kann nicht böse, die Schönheit nicht häßlich sein [7]). Ein Satz, aus dem ungereimte oder widersprechende Folgen herfliessen, ist falsch; z. B. Erkenntniß ist Empfindung [8]). Die

5) Phaedo S. 226. και ὑποθεμενος ἑκαστοτε λογον, ὁν αν κρινω ἐρρωμενεστατον ειναι, ἁ μεν αν μοι δοκῃ τυτῳ συμφωνειν, τιθημι ὡς αληθη οντα — ἁ δ' αν μη, ὡς ουκ αληθη.

6) Philebus S. 217.

7) Gorgias S. 106. Theaetet. S. 151. αναμιμνησκω δη, ει ποτ' ειπες προς σεαυτον, ὁτι παντος μαλλον τα τοι καλον αισχρον εστι, η το αδικον δικαιον, η και (το παντων κεφαλαιον) σκοπει, ει ποτ' επεχειρησας σεαυτον πειθειν, ὡς παντος μαλλον το ἑτερον ἑτερον εστιν, η παν τυναντιον.

8) Theaetet. S. 95. Phaedo S. 213, 230.

Die Gedenkbarkeit ist also so wie das Gegentheil derselben, der Widerspruch, von gedoppelter Art, absolute und relative, in so fern das Mannichfaltige eines Begriffs, eines Urtheils, mit sich selbst oder mit andern übereinstimmt [9]).

Ob nun gleich die Gedenkbarkeit das erste Gesetz des Denkens und die erste Bedingung jeder Wahrheit ist, so reicht es doch nicht zu, um Wahrheit zu begründen. Wenn man einen Begriff oder einen Satz zum Grunde legt, so kann man zwar, vermöge des Satzes vom Widerspruch, alle Folgerungen und mit demselben verknüpfte Sätze beurtheilen, ob sie mit demselben übereinstimmen oder nicht, und in so ferne ihre Wahrheit prüfen. Allein es ist noch eine andere Frage, ob der Grundbegriff oder Grundsatz wahr ist, welche durch die bloße Gedenkbarkeit noch nicht entschieden ist. Wenn man mit einem Grundbegriff oder Grundsatz zufrieden ist, so kann das Raisonnement über diesen Gegenstand nach dem Grundsatz des Widerspruchs seinen guten Fortgang haben; ist das aber der Fall nicht, so muß man sich nach andern Gründen umsehen, um den ersten Grundsatz zu begründen [10]).

Hier tritt also der Grundsatz des Grundes ein, nach welchem die Vernunft vorschreibt, nichts ohne Grund anzunehmen, für jede Behauptung einen Grund aufzusuchen, bis das Streben nach Einsicht befriediget ist [11]). Daher bekommt jeder Satz seine wissen-

9) Cratylus S. 343, 344. διά τινος αλλης ην ετι προςδοκας αν ταυτα (τα ονται) μαθειν; αρα δι' αλλης τυ, ηὑπερ εικος γε και δικαιοτατον, δι' αλλήλων γε εισιν συγγενη εςι και αυτα δι' αυτων;

10) Phaedo S. 130.

11) Phaedo S. 130. επειδη δε εκεινης αυτης (ὑποθεσεως) δεοι σε διδοναι λογον, ὡσαυτως αν διδοις, αλλην αυ ὑποθεσιν ὑποθεμενος, ητις των ανωθεν βελτιςη φαινοιτο, ἑως επι τι ικανον ελθοις.

senschaftliche Form, wodurch er Erkenntniß begründet, erst durch die Ableitung von einem Grunde (αιτιας λογισμος) [12]. Allein da das Forschen nach Gründen nicht ins Unendliche fortgehen kann, so muß man zulezt auf solche Begriffe und Sätze kommen, welche keines Grundes bedürfen, aber auch keines empfänglich sind. Von der Art sind die Begriffe der Vernunft, die Ideen, welche die höchsten Geschlechtsmerkmale von dem Wesen der Gattung vollständig enthalten, und daher aus keinem höhern Grund abgeleitet werden können, da hingegen alle unter ihnen begriffene Arten und Individuen durch sie bestimmt in ihnen gegründet sind. Sie sind daher die höchsten absoluten Gründe der ganzen menschlichen Erkenntniß, die weiter keinen Grund voraus setzen, weil sie das Absolute und Unbedingte zum Gegenstande haben [13]. Wenn die Vernunft einen solchen obersten Begriff seinem Umfang und Inhalte nach entwickelt, so begründet sie eine wissenschaftliche Erkenntniß von dem Gegenstande [14]. Fragt man nach dem Grunde, warum Plato diese Ideen für die höchsten Gründe aller menschlichen Erkenntniß hielt, so kann man darauf antworten: die Allgemeinheit und Nothwendigkeit waren ihm die zuverlässigen Merkmale von ihrer Tauglichkeit zu den obersten Principien.

Die Begriffe machen den Inhalt aller Urtheile, Schlüsse und überhaupt alles Denkens aus. Die Merkmale,

12) Meno S. 385.

13) de Republic. VI. S. 125.

14) Sophista S. 275. ουκουν ὁγε τουτο δυνατος δραν, μιαν ιδεαν δια πολλων, ἑνος ἑκαστου κειμενου χωρις, παντη διατεταμενην ἱκανως διαισθανεται, και πολλας ἑτερας αλληλων, ὑπο μιας εξωθεν περιεχομενας, και μιαν αυ δι' ὁλων πολλων εν ἑνι ξυνημμενην, και πολλας χωρις παντη διωρισμενας. τουτο δ'εστιν, ἡ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται, και ὁπη μη, διακρινειν κατα γενος, επισταςθαι.

male, unter welchen man sich einen Begriff denken muß, hat Plato nicht sowohl entwickelt als voraus gesezt. Doch kann man annehmen, daß Plato den Begriff für die Einheit des vorgestellten Mannichfaltigen gehalten habe [15]). Wir haben schon oben davon gehandelt, wie auch von dem Unterschiede zwischen reinen und empirischen Begriffen. Die Begriffe enthalten ein Mannichfaltiges, dies macht ihren Inhalt aus; sie beziehen sich auf ein Objekt, dies bestimmt ihren Umfang. Was diese Unterscheidung betrifft, so kommt bei dem Plato zwar die Sache vor, aber nicht die Ausdrücke, außer daß das Wort κοινωνια den Umfang bedeutet [16]).

Die Begriffe werden, in Ansehung der Quantität, dem Umfange nach eingetheilt in individuelle und Geschlechtsbegriffe, (λογος τυ κοινυ, τυ ἑκατυ [17]). Geschlechtsbegriffe sind diejenigen, welche Merkmale enthalten, die sich auf mehrere Gegenstände; individuelle, welche sich nur auf einen einzelnen Gegenstand beziehen. Geschlechtsbegriffe beziehen sich entweder auf mehrere Gegenstände, oder auf alle, die zu dem Umfange eines Begriffs gehören. Es giebt Begriffe, unter welchen alle Gegenstände stehen, in so fern sie gedacht werden, deren Umfang also allgemein ist, z. B. die Begriffe der Identität, des logischen Seins (ταυτον, ον). Alle wirkliche Dinge stehen unter dem Begriff der Wirklichkeit (ουσια). Die Beziehung der Begriffe auf Objekte, welche unter jene gehören, oder der Umfang, heißt bei dem Plato Gemeinschaft (κοινωνια) [18]). Der Inbegriff aller Gegen-

15) S. oben S. 42, 43.

16) Sophista S. 275. Philebus S. 215.

17) Theaetet. S. 190. 141.

18) Sophista S. 276. ἐστ' ἂν δὴ τα μεν ἡμιν των γενων ὡμολογητω κοινωνειν εθελειν αλληλοις, τα δε μη, και τα μεν, επ' ολιγον, τα δ' επι πολλα, τα δε και δια παντων, ὑδεν κωλυει τοις πασι κεκοινωνηκεναι. Phaedo S. 228. Auch μεθεξις Phaedo S. 227. Sophista II, 280.

Digitized by Google

genstände, welche unter einem Begriffe enthalten sind, heißt το απειρον, wahrscheinlich, weil sie als eine durch keine Zahl bestimmte Anzahl gedacht werden, in welcher Bedeutung auch der Ausdruck τα πολλα gebraucht wird; oder weil sie als etwas Bestimmbares wie Materie gedacht werden, welches erst durch die Beziehung unter die Geschlechtsbegriffe bestimmt wird [19]). Der Begriff, welcher einen Umfang hat, heißt das Eine, ὁν, weil er als Gattungsbegriff nur einer ist, und weil er macht, daß alle niedrige unter einer Gattung stehen, und in so fern Eines sind [20]).

Alle niedrige Begriffe, welche unter einem obern stehen, haben etwas Gemeinsames und etwas Verschiedenes. Um des Gemeinsamen wegen stehen sie unter dem Gattungsbegriff, durch das Verschiedene sind sie und ihre Objekte von der Gattung verschieden. Wenn man die gemeinsamen Merkmale, die allen Begriffen einer Gattung gemeinschaftlich sind, zusammen faßt, so bekommt man den Gattungsbegriff (γενος); und wenn man die Merkmale, wodurch sie sich unter einander unterscheiden, auf Begriffe zurückführt, so bilden sich Begriffe von Arten (ειδος) [21]). Die Begriffe von Arten, welche

19) Philebus S. 219, 220. 215, 216. 220. φωνη μεν ἡμιν εςι πυ μια δια τυ ςοματος ιυσα, και απειρος αυ πληθει. de republica X. S. 284. Auch πληθος. Philebus S. 222.

20) Philebus S. 219, 220.

21) Politicus S. 63. δεον, ὁταν μεν την των πολλων τις προτερον αιςθηται κοινωνιαν, μη προαφιςασθαι, πριν αν εν αυτῃ τας διαφορας ειδῃ πασας, ὁποσαι περ εν ειδεσι κειντα. τας δ' αυ παντοδαπας ανομοιοτητας, ὁταν εν πληθεσιν οφθωσι, μη δυνατον ειναι δυςωπυμενον παυεσθαι, πριν αν συμπαντα τα οικεια εντος μιας ὁμοιοτητος ερξας, γενυς τινος υσιᾳ περιβαληται. Plato bleibt sich aber in dem Gebrauch der Ausdrücke γενος und ειδος nicht gleich; er bedient sich bald des einen bald des andern, um Gattung oder Art anzuzeigen.

Digitized by Google

Welche die Sphäre eines allgemeinen Begrifs eintheilen und erschöpfen, heißen αριθμοι, wahrscheinlich, weil sie die Merkmale des Geschlechts und die Geschlechtsunterschiede, d. h. in der Platonischen Sprache, Einheit und Vielheit enthalten, oder weil man durch sie die unendliche Anzahl der Individuen bestimmet. Sie heißen auch τα μεταξυ, μεσα, weil sie zwischen den Gattungsbegriffen und den Individuen in der Mitte liegen [22]).

Was von dem Gattungsbegriff gilt, das gilt auch von den Arten, aber nicht umgekehrt. Die Merkmale, welche in dem Gattungsbegriff Vergnügen enthalten sind, müssen allen Arten zukommen. Wenn aber mit einer oder einigen Arten das Prädicat „gut" verknüpft ist, so folgt es nicht, daß dasselbe auch auf alle Arten oder den Gattungsbegriff passen muß [23]). Furcht und Schaam verhalten sich, wie Gattung und Art. Man kann daher sagen: wo Schaam ist, da ist auch Furcht; aber nicht umgekehrt, wo Furcht ist, da ist Schaam [24]).

Wenn die Untersuchung von den Individuen zu dem Allgemeinen, oder von dem Allgemeinen zu den Individuen ausgeht, so dürfen die mittlern Begriffe, die Arten, nicht aus der Acht gelassen werden, wenn man logisch richtig denken will. Denn sonst wird man sowohl die gemeinsamen Merkmale als die Unterscheidungsmerkmale nicht vollständig zusammen fassen, wodurch Verwechselung und Verwirrung nothwendig entstehen muß.

22) Philebus S. 219. μεχριτερ αν το κατ' αρχας ἑν, μη ὁτι ἑν και πολλα και απειρα εστι, μονον ιδη τις, αλλα και ὁποσα. την δε τυ απειρυ ιδεαν προς το πληθος μη προσφερειν, πριν ἀν τις τον αριθμον αυτυ παντα κατιδη, τον μεταξυ τυ απειρυ τε και τυ ἑνος. Politicus S. 14.

23) Philebus S. 211, 212.

24) Eutyphro 1. B. S. 26.

muß. Diese Vernachlässigung ist die Quelle von Sophistereien [25]).

In Ansehung des Inhalts sind die Begriffe verschieden, in so fern sie entweder, das Wesen eines Dinges, oder nur Beschaffenheiten desselben zum Gegenstande haben (το ον, το τι, το ποιον). Das Wesen ist der Inbegriff von Merkmalen, welche zum Begriff eines Dinges nothwendig gehören, ohne welche ein Ding dieser Art gar nicht gedacht werden kann, die also bei allen Dingen der Art vorkommen. Beschaffenheiten sind Merkmale, welche nicht in dem Begriff des Dinges enthalten sind, sondern wo andersher mit demselben verbunden sind, z. B. das Mannichfaltige eines concreten Dinges, welches die Wahrnehmung lehret [26]). Diese Beschaffenheiten lassen sich nur alsdann erst deutlich denken, wenn man den Gattungsbegriff entwickelt hat, oder wie sich Plato ausdrückt, wenn man das Wesen (ουσια) desselben erkannt hat [27]).

Zu den leztern Begriffen gehören auch diejenigen, welche ein Verhältniß zum Inhalte haben, d. i. ein Merkmal, das einem Begriff nur in Ansehung eines andern beigelegt werden kann, z. B. Größer, Kleiner [28]). Diesen Verhältnißbegriffen liegt ein absoluter Begriff zum Grunde, hier nemlich der von einer Größe. In Ansehung deren kann man zwei Gegenstände vergleichen, und bestimmen, ob die Größe des einen größer oder kleiner ist. Da dieses entgegengesezte Begriffe sind, so muß der eine Gegenstand größer sein, wenn der andere kleiner ist

25) Philebus S. 230.

26) Epistol. VII. S. 132, 133.

27) Meno S. 362.

28) Diogenes III. 109. των δε προς τι λεγομενων, οσαι προσδεινται τινος ερμηνειας, οιον το μειζον τινος, και το ελαττον τινος και το καλλιον και τα τοιαυτα. de Republica IV. S. 364.

ist, und umgekehrt, und wenn dem einen in Rücksicht des andern eine Bestimmung beigelegt wird, so muß sie auch dem andern zukommen; z. B. wenn der eine viel größer ist, so muß der andere viel kleiner sein [29]).

Die Merkmale der Begriffe in Rücksicht auf ihre Qualität sind von dem Plato kaum berühret worden, außer was davon in der Lehre von den Erklärungen vorkommt. Deutlich ist ein Begriff, wenn der Verstand das in einem Begriff zusammen gefaßte Mannichfaltige zergliedert, um ihn dadurch von andern zu unterscheiden. Wenn man z. B. sich bewußt wird, wodurch der Begriff der Größe von dem der Klarheit verschieden ist, so daß man beide unterscheiden kann, so sind beide Begriffe deutlich [30]).

In Ansehung der Relation sind die Begriffe entweder identisch oder verschieden (ταυτον, ἑτερον) Einerlei, in so fern sie einerlei Merkmale enthalten; verschieden, in so fern sie nicht eben dieselben Merkmale in sich begreifen [31]). So sind zwei Tugenden, in so fern sie Tugend sind, einerlei und identisch. Die verschiedenen Arten von Vergnügen müssen, in so fern sie unter eine Gattung gehören, einerlei sein [32]). Aber Bewegung und

29) Phaedo S. 232. de Republica IV. S. 364.

30) de Republica VII. S. 146, 147. ει αρα ἑν ἑκατερον, αμφοτερα δε δυο, ταγε δυο κεχωρισμενα νοησει, ν γαρ αν αχωρισια γε δυο ενοει, αλλ' ἑν. Δια δε την τυτυ σαφηνειαν, μεγα αν και σμικρον ἡ νοησις ηναγκασθη ἰδειν, ν συγκεχυμενα αλλα διωρισμενα.

31) Hipparchus 5. B. S. 265. σιτιον εςι τι αγαθον τε και κακον — αρ' αν μαλλον τι αυτων εςι το ἑτερον τυ ἑτερυ σιτιον; ἡ ὁμοιως τυτω γε σιτια εσον αμφοτερα, και ταυτη γε υδεν διαφερει το ἑτερον τυ ἑτερυ, κατα το σιτιον ειναι, αλλα ἡ το μεν αυτων αγαθον, το δε κακον.

32) Philebus S. 211, 212.

und Ruhe, Wirklichkeit und Identität sind verschiedene Begriffe, weil in dem einen andere Merkmale enthalten sind, als in dem andern [33]). Ein Begriff oder ein Objekt kann daher in verschiedener Beziehung einerlei und verschieden sein [34]).

Die verschiedenen Begriffe sind entweder blos verschieden, oder auch entgegengesezt (εναντια). Entgegengesezte Begriffe sind diejenigen, welche in einem Subjekt einander ausschließen, oder nicht zugleich mit einem Subjekt verbunden werden können, z. B. Gesundheit und Krankheit, Schwarz und Weiß. Wenn ein Mensch gesund ist, so ist er nicht krank; ein Körper, der schwarz ist, ist nicht zugleich weiß [35]). Zwischen entgegengesezten Begriffen ist kein Mittleres. Daher schließt einer den andern aus [36]). Einem Begriff ist immer nur ein Begriff entgegen gesezt. Diese Behauptung, welche eine große Rolle in der Platonischen Philosophie spielet, ist auf keinen Grund gestüzt, vielleicht, weil die Wahrheit derselben so einleuchtend ist, daß sie ihm keines Beweises bedürftig schien [37]). Von entgegengesezten (contradictorischen) Begriffen muß einer einem Objekte nothwendig zukommen. Ein Mensch muß entweder krank oder gesund sein [38]).

Zur

33) Sophista S. 277.

34) Philebus, Sophista, Hipparchus l. c.

35) Philebus S. 211. Gorgias S. 106. αρ' ου, ειπερ εναντια εστι ταυτα αλληλοις, αναγκη περι αυτων εχειν, ωςπερ περι υγιειας εχει και νοσου. ου γαρ αμα δη που υγιαινει τε και νοσει ὁ ανθρωπος, ουδε αμα απαλλαττεται υγιειας τε και νοσου.

36) Alcibiades II. S. 78.

37) Alcibiades II. S. 78. Protagoras S. 131.

38) Alcibiades II. S. 77.

Digitized by Google

Zur Bildung der Begriffe gehört überhaupt die Wirkungsart des Verstandes, welche sich durch Verbinden und Trennen äußert. Der Verstand verbindet das Aehnliche und Gemeinsame des Vorgestellten, und indem er damit fortfähret, gelangt er zu Gattungsbegriffen; er trennt von dem Gemeinsamen das an den unter einem Gattungsbegriff enthaltenen Vorstellungen befindliche Verschiedene, faßt von diesen in eine Vorstellung zusammen, was sich vereinigen läßt, und bildet daraus niedere Begriffe von Arten [39]). Die Auflösung in besondere Vorstellungen, oder die Zergliederung des vom Verstande in einem Begriff verbundenen Mannichfaltigen, ist das Fundament der Definitionen und Eintheilungen, von welchen die logische Richtigkeit eines Räsonnements vorzüglich abhängt. Denn ehe man den Zusammenhang eines Objekts mit andern Begriffen bestimmen kann, muß man vorher die Merkmale und den Umfang des Begriffs von dem Objekte wissen [40]).

Die Definition (ὁρος, λογος, αποφασις) heißt den Inhalt eines Begriffs, z. B. des Cirkels angeben, oder die Merkmale einer Sache (πραγμα) deutlich denken [41]). Dieses geschiehet dadurch, daß man von einem Dinge die Gattung und den Unterschied darstellet (γενος, διαφορα) [42]). Denn die Gattung enthält die gemeinsamen

39) Politicus S. 63. (S. Oben 20) Philebus S. 217, 218.

40) Meno S. 362. Sophista S. 204. δει δε αει παντος περι το πραγμα αυτο μαλλον δια λογων η τ' ονομα μονον συνομολογειςθαι χωρις λογυ.

41) Epistola VII. S. 131. το γαρ εκ των εσχατων επι το μεσον ισον απεχον παντης λογος αν ειη εκεινυ, ὥπερ τρογγυλον και περιφερες ονομα και κυκλος. Sophista S. 204.

42) Definitiones S. 296. ὁρος, λογος εκ διαφορας και γενους συγκειμενος. Man findet diese Erklärung ausdrücklich nicht

Merkmale, welche allen Arten und Individuen eines Geschlechts zukommen; und der Unterschied begreift diejenigen Merkmale, welche einem Dinge besonders zukommen, und es von andern derselben Gattung unterscheiden. Beide zusammen machen den vollständigen Begriff des Dinges aus [43]).

Fehlerhaft werden die Definitionen dadurch, wenn man einen Begriff durch ein anderes synonymes Wort oder einen andern undeutlichen Begriff erklären will; z. B. wenn man sagt: die Farbe ist das Empfindbare, dem Gesicht Proportionirte, was aus den Gestalten ausfließt; oder die Figur ist das, was die Farbe eines Dinges begleitet [44]). Denn dadurch erfährt man nichts von dem Inhalte eines Begriffs, und man kommt in der Einsicht einer Sache um keinen Schritt weiter. Ein anderer Fehler bestehet darin, wenn man in die Zergliederung der Merkmale eines Begriffs den Begriff selbst wieder hinein bringt, der erklärt werden soll, es sei nun der Gattungsbegriff oder eine Art desselben. Z. B. die Tugend sei das Vermögen, sein Bestes zu besorgen mit Gerechtigkeit. Denn da die Gerechtigkeit eine Art von Tugend ist, so bedarf

in den eigentlichen Schriften des Plato. Aber ich halte sie dennoch für ächt, weil Plato die Begriffe von Gattung und Unterschied nicht nur gefunden hatte, sondern auch Anwendung davon zu Erklärungen machte. Zum Beweis des ersten führe ich nur eine einzige Stelle an. Philebus, S. 211. 212. κοι σχημα σχηματι κατα ταυτον γενει μεν εστι παν ἐν, τα δε μερη τοις μερεσι αυτω, τα μεν εναντιωτατα αλληλοις, τα δε διαφοροτητα εχοντα μυριαν πω τυγχανει. confer. Polit. S. 63. Theaetet. S. 190—193.

43) de legib. XII. S. 222. 226.

44) Gorgias S. 93. Meno S. 341. εστι γαρ χροα απορροη σχηματων οψει συμμετρος και αισθητος. S. 338. σχημα εστι, ὁ αει χροα ἑπεται.

bedarf es wieder der nemlichen Erklärung. Man gehet in einem gemächlichen Zirkel herum [45]). Plato nennt dergleichen Erklärungen tragische Antworten. (τραγικη αποκρισις) [46]).

Die logische Eintheilung bestehet darin, daß man die Begriffe bestimmt und aufzählet, welche unter einem Gattungsbegriff stehen, oder wie sich Plato ausdrückt, welche an einer Idee Theil haben [47]). Das heißt in unserer Sprache, den Umfang eines Begriffs bestimmen. Um dieses auf eine befriedigende und vollständige Art thun zu können, muß man den Gattungsbegriff zum Grunde legen, die Merkmale desselben bestimmen, und zwar so, daß die von dem Grundbegriff abgeleiteten Begriffe einander ausschließen (Dichotomie, διαιρεισθαι, τεμνειν διχα). Auf diese Weise kann man am sichersten den Umfang eines Begriffs vollständig bestimmen [48]). Man muß in der Eintheilung Arten (ειδη) aufzählen, d. h. Begriffe, die neben den Gattungsmerkmalen einen Unterschied oder nähere Bestimmung derselben enthalten. Daher unterscheidet Plato die Art von einem Theil

45) Meno S. 346. αρετη εστιν οιον τ' ειναι τ' αγαθα ποριζεσθαι μετα δικαιοσυνης. S. 347.

46) Meno S. 341.

47) Sophista S. 274. το κατα γενη διαιρεισθαι, και μητε ταυτον ειδος ετερον ηγησασθαι, μητε ετερον ον ταυτον — ουκουν ὁ γε τυτο δυνατος δρων, μιαν ιδεαν δια πολλων, ενος εκαστυ κειμενυ χωρις, παντη διατεταμενην ικανως διαισθανοιτο, και πολλας ετερας αλληλων, ὑπο μιας εξωθεν περιεχομενας, και μιαν αυ δι' ὁλων πολλων εν ενι ξυνημμενην· και πολλας χωρις παντη διωρισμενας. Philebus S. 219.

48) Politicus S. 14. μη σμικρον μοριον ἐν προς πολλα και μεγαλα αφαιρωμεν, μηδε ειδος χωρις· αλλα το μερος, ἁμα ειδος εχετω. — S. 15. καλλιον δε πυ και μαλλον κατ' ειδη και διχα διαιροιτ' αν. Philebus S. 219.

(ειδος — μερος). Ein Theil ist ein Begriff von einer Anzahl von Individuen, welche zwar unter einem Gattungsbegriff stehen, aber noch viele Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten enthalten, wodurch sie unter andern Arten stehen. Wenn man z. B. die Gattung Menschen in Griechen und Nichtgriechen (βαρβαροι) eintheilen wollte. Zwischen Art und Theil ist also der Unterschied. Jede Art ist auch ein Theil, indem sie einen Theil der Sphäre eines Begriffs ausmacht; aber ein Theil ist keine Art [48]b). Wenn man nicht Arten, sondern Theile angiebt, so begehet man den Fehler, daß man von der Gattung gleich auf Individuen überspringt, ohne die dazwischen liegenden Arten zu bemerken [49]). Um alle Fehler zu vermeiden, muß man von dem Gattungsbegriff ausgehen, und immer die nächsten Arten bestimmen. Dieser Weg ist zwar etwas weitläufig und beschwerlich; aber er gewähret auch Sicherheit gegen Fehler, und leitet auf neue Ideen [50]). Obgleich Plato die Eintheilung in Arten, die sich einander ausschließen (Dichotomie), als die sicherste Art empfiehlt, so bemerkt er doch, daß sie nicht allezeit anwendbar sei, sondern man müsse sich oft an Statt der Arten

48 b) Politicus S. 14—16. ειδος μεν ὁταν ῃ τυ, και μερος αναγκαιον αυτο ειναι τυ πραγματος ὁτυ περ αν ειδος λεγηται· μερος δε, ειδος, υδεμια αναγκη. Plato nimmt aber das Wort μερος und μοριον nicht immer in dieser bestimmten Bedeutung, sondern er braucht es auch für ειδος, z. B. Politicus S. 112. Sophista S. 225. 211.

49) Philebus S. 219. 220.

50) Philebus S. 219. μεχρι περ αν το κατ' αρχας ἑν μη ὁτι ἑν και πολλα και απειρα εστι, μονον ιδῃ τις, αλλα και ὁποσατην δε τυ απειρυ ιδεαν προς το πληθος μη προςφερειν, πριν αν τις τον αριθμον αυτυ παντα κατιδῃ, τον μεταξυ τυ απειρυ τε και τυ ἑνος. Politicus S. 14. δια μεσων δε ασφαλεστερον ιεναι τεμνοντας· και μαλλον ιδεαις αν τις προςτυγχανοι.

Arten mit bloßen Theilen befriedigen [51]). Allein er scheint das Fundament dieser Eintheilung selbst noch nicht vollständig erkannt zu haben, weil seine Eintheilungen zwar entgegengesezte, aber nicht immer kontradiktorisch entgegengesezte Begriffe liefern. Man kann z. B. seine Eintheilungen von den Künsten Sophista S. 206. und Politicus S. 6 seq. nachsehen.

Wenn ein durch die Theilung erzeugter Begriff von neuem eingetheilt wird (Subdivision), so nennt das Plato die Eintheilung in die Länge (κατα μηκος), die erste Eintheilung aber in die Breite (κατα πλατος) [52]). Die Ansicht einer auf ein Blatt niedergeschriebenen Eintheilung veranlaßte wahrscheinlich diese Benennung, da noch keine der Sache angemessenere bekannt war. Das Beispiel, welches beim Plato von diesen zwei Arten der Eintheilung vorkommt, ist dieses. Kunst ist das Vermögen, Ursache von etwas zu seyn, was vorher nicht war.

Kunst ist entweder das Vermögen

die Naturprodukte, z. B. Steine, Pflanzen, Thiere hervorzubringen. Göttliche Kunst. το θειον της ποιητικης		oder durch Zusammensetzung derselben etwas hervorzubringen. Menschliche Kunst. το ανθρωπινον της ποιητικης	
entweder wirkliche für sich bestehende Dinge	oder nur den Schein derselben, z. B. Schatten, Traumbilder	wirkliche Dinge, z. B. ein Haus	Schein derselben, z. B. Gemälde
αυτουργικη.	ειδωλοποιϊκη.	αυτουργικη.	ειδωλοποιϊκη.

51) Politicus S. 67.
52) Sophista S. 300.

Die Begriffe machen den Inhalt der Urtheile aus. Nemlich die Verbindung der Begriffe, wodurch ein Ding bestimmt wird, ist ein Urtheil (δοξα), durch Worte ausgedrückt, ein Satz (λογος) [53]). Nicht alle und jede Begriffe, wenn sie auch nach einander vorgestellt werden, geben eine Verbindung an die Hand, z. B. die Reihe von Begriffen, Löwe, Hirsch, Pferd, oder Gehen, Laufen, Schlafen. Denn es fehlt an einem Bande, das sie zusammen hält. Nur dann erst, wenn man einen Begriff von der erstern Art mit einem von der zweiten vereiniget, entstehet ein Begriff [54]). Nun bezeichnen die ersten Begriffe wirkende oder für sich bestehende Dinge (οντα, πραττοντα), in unserer Sprache Subjekte, die zweiten aber Wirkungen (πραξεις) oder Prädicate. Also durch die Verbindung eines Prädicates mit einem Subjekte wird ein Urtheil erzeugt. Es wird in demselben ein Ding oder Subjekt bestimmt, oder etwas von demselben ausgesagt, z. B. der Mensch lernet, Theätet schläft [55]). Also kann man sagen, ein Urtheil ist eine solche Verbindung der Begriffe (συμπλοκη, συνθεσις), wodurch ein Subjekt bestimmt wird, oder in so fern sie durch Worte ausgedrückt wird, die Verbindung der Nenn- und Zeitwörter [56]).

Zu

53) Sophista S. 296. και μην εν λογοις γε αυτο ισμεν ον — φασιν τε και αποφασιν. — ὁταν μη τυτο εν ψυχη κατα διανοιαν εγγιγνηται μετα σιγης, πλην δοξης, εχεις ὁ, τι προσειπης αυτο. — S. 293. και δη τω πλεγματι τυτω το ονομα επφθεγξαμεθα.

54) Sophista S. 292, 293.

55) Sophista S. 293. δηλοι γαρ (ἡ συμπλοκη) ηδη τι τοτε περι των ντων η γιγνομενων, η γεγονοτων, η μελλοντων· και μη ονομαζει μονον, αλλα τι περαινει, συμπλεκων τα ρηματα τοις ονομασι. S. 292.

56) Sophista Ebendaſ.

Zu einem Urtheil gehört nothwendig ein Subjekt, welches durch das Urtheil bestimmt wird (εςι τινος), und ein Prädicat, welches das Subjekt bestimmt [57]). Zur Benennung dieser Begriffe des Subjekts und des Prädicats kommen weiter keine besondern Ausdrücke vor, ausser daß das Prädicat zuweilen παθος und παθημα genennt wird [58]).

Durch das Prädicat wird das Subjekt bestimmt. Dieses kann auf gedoppelte Art geschehen: einmal dadurch, daß es mit dem Subjekte verbunden, zweitens dadurch, daß es von demselben ausgeschlossen wird. Daher sind alle Urtheile entweder bejahend oder verneinend. Jedwedes Ding kann sowohl an sich als in Beziehung und Verhältniß mit jedem andern Dinge oder Begriffe betrachtet werden, um die Bestimmungen, die ihm an sich und in Verhältniß mit andern zukommen, zu finden. Was mit ihm verbunden werden kann, wird ihm beigelegt; was nicht mit ihm verbunden werden kann, wird von ihm ausgeschlossen. Jenes sind seine positiven, dieses seine negativen Prädicate. Nach jenen ist er Etwas (ον); nach diesen ist er etwas nicht (μη ον) [59]). Das Fundament der affirmativen und negativen Urtheile ist die durch das Gesetz des Denkens bestimmte Möglichkeit der Verbindung der Begriffe unter einander, ohne welche gar nichts gedacht werden könnte.

57) Sophista S. 295. μηδενος γε ειν, ȣδ' αν λογος ειη τοπαραπαν· απεφηναμεν γαρ, ὁτι των αδυνατων ην, λογον οντα, μηδενος ειναι λογον.

58) Philebus S. 217. Sophista S. 272.

59) Sophista S. 281. κατα παντα γαρ ἡ θατερȣ φυσις, ἑτερον απεργαζομενη τȣ οντος, ἑκαςον ȣκ ον ποιει· και ξυμπαντα δη κατα ταυτα, ȣ̓τως ȣκ οντα ορθως ερȣμεν· και παλιν, ὁτι μετεχει τȣ οντος, ειναι τε και οντα. S. 282. 296. Theaetet. S. 151.

Da sich nun ohne Widerspruch nicht alle und jede Begriffe mit einander verbinden lassen, so können also einige mit einander verbunden, andere müssen von einander getrennt werden, d. h. es giebt bejahende und verneinende Urtheile. Diese Verbindung und das Gegentheil davon wird durch die Gesetze des Denkens bestimmt. So läßt sich Bewegung und Ruhe nicht vereinigen; wir sagen also: Bewegung ist nicht Ruhe. Eine wirkliche Bewegung läßt sich nicht denken, ohne den Begriff der Realität; sie ist aber die Realität nicht selbst. Daher entstehen die beiden Sätze; Bewegung ist etwas Reales; Bewegung ist nicht die Realität. (ἡ κινησις ουτως μη ον εστι, και ον, επειπερ τυ οντος μετεχει) [60]).

Eben dieses ist auch das Fundament der Wahrheit der Sätze. Ein Satz ist wahr, wenn das Prädikat dem Subjekte zukommt oder zukommen kann, wenn es sich zusammen denken läßt; falsch, wenn es dem Subjekte nicht zukommt oder nicht zukommen kann; oder wenn das, was vom Subjekte getrennt ist (θατερον) demselben beigelegt wird, z. B. ein Mensch flieget. Dieses macht die formelle Beschaffenheit der Sätze aus [61]).

Das eigentliche Geschäft der Logik bestehet darin, die Regeln von der nothwendigen, möglichen und unmöglichen Verbindung der Begriffe zu einem Urtheile zu entwickeln [62]). Obgleich nun Plato dieses erkannt hatte, so finden wir doch nur einige Regeln dieser Art ausdrücklich angegeben, da sich doch weit mehrere schon aus den Merkmalen und Eintheilungen der Begriffe ergeben, die

60) Sophista S. 274 seq. 279. 281.

61) Sophista S. 294. 295. και ποιον τινα αυτον (λογον) εινμι δει. — λεγει δε αυτων ὁ μεν αληθης, τα οντα, ὡς εστι, περι σε. ὁ δε δη ψευδης, ἑτερα των οντων — τα μη οντ' αρα ὡς οντα.

62) Sophista S. 274.

die bei ihm vorkommen, es sei nun, daß er in der Analyse dieser Regeln nicht weiter ging, oder daß er unterließ, sie in Worten als besondere Regeln aufzustellen, so wie er alles, was auf Logik Beziehung hat, nur nebenbei und gelegentlich anführet. Hieher gehören folgende Regeln. Von zwei kontradictorisch entgegen gesezten Begriffen kommt einem Subjekte nur einer, aber nothwendig zu, z. B. ein Mensch muß krank oder gesund sein. Aber von mehreren unter dem Begriff enthaltenen kommt zwar einer dem Subjekt zu, aber nicht nothwendig, z. B. wenn ein Mensch krank ist, so ist es nicht nothwendig, daß er das Fieber habe [63]). Einem Subjekte kommen nicht zwei widersprechende Prädicate zu. Nur ist dabei zu bemerken, daß die Prädicate in einerlei Bedeutung und Beziehung genommen werden müssen. In den Sätzen: die Bewegung ist (mit sich) identisch, und die Bewegung ist nicht Identität, kommt zwar ein und der nemliche Begriff „Identität" vor; aber demungeachtet sind beide Sätze nicht widersprechend, weil der Begriff in verschiedener Bedeutung genommen wird. In dem ersten Satze wird der Bewegung Identität beigelegt, in so fern sie mit sich selbst verglichen wird, und er bedeutet also nichts weiter als: Bewegung ist — Bewegung. Der andere Satz aber enthält diesen Gedanken: die Bewegung und Identität sind dem Begriffe nach verschieden [64]). In so fern die Wirkungen eines Dinges als seine Prädicate anzusehen sind, muß man also sagen, ein

63) Alcibiades II. S. 77—79.

64) Sophista S. 280. την κινησιν δη ταυτον τ' ειναι και μη ταυτον, ὁμολογητεον και ου δυσχεραντεον. ου γαρ ὁταν ειπωμεν αυτην αυτου και μη ταυτον, ὁμοιως ειρηκαμεν. αλλ' ὁποταν μεν ταυτον, δια την μεθεξιν ταυτα προς αυτην, ὁυτω λεγωμεν, ὁταν δε μη ταυτον, δια την κοινωνιαν αυ θατερου, δι' ην αποχωριζομενη ταυτα, γεγονεν ουκ εκεινο αλλ' ἑτερον.

ein Ding kann nicht zugleich in einerlei Beziehung und Verhältniß auf dieſe Art und die entgegengeſezte wirken und leiden, z. B. ſich bewegen. Denn wenn es ſich beweget, ſo kann es nicht ruhen; und wenn es ruhet, ſo kann es nicht in Bewegung ſein. Es iſt aber kein Widerſpruch, daß ein Menſch ſtehet, und Kopf und Hände beweget; denn es iſt nicht einerlei Subjekt. Eben ſo kann man ſagen, eine Cirkelfläche bewege ſich und ruhe zugleich. Denn der Mittelpunkt wird hier mit etwas anderm als in einer geraden Linie gedacht, von welchem der Mittelpunkt nicht abweichet, d. h. in Ruhe iſt, während die Peripherie von jedem andern angenommenen Standpunkt abweichet, und in Bewegung iſt [65]).

Wenn alſo einem Subjekte zwei entgegen geſezte Prädicate beigelegt werden, ſo muß, wenn es kein Widerſpruch ſein ſoll, das Subjekt oder Prädicat in gewiſſen Beziehungen verſchieden ſein. Wenn man alſo ſagt, ein Menſch iſt ein Sclav von ſich, ſo wäre das ohne dieſe Unterſcheidung ein Widerſpruch. Denn da in dieſen Urtheilen nur ein einziges Objekt des Verhältniſſes iſt, ſo folgte, daß ein und eben daſſelbe Subjekt Herr und Sclav von ſich wäre, welches widerſprechend iſt. Man muß daher in dem Subjekt zweierlei Vermögen, die Menſchheit und Thierheit, das Beſſere und das Schlechtere unterſcheiden. Alsdann hat das Urtheil ſeine Richtigkeit [66]).

Von

65) Republica IV. S. 360. δηλον ὁτι ταυτον τ' αναντια ποιειν η παςχειν κατα ταυτον γε και προς ταυτον υκ εθελησει ἁμα. ὡτε εαν τι ευρισκωμεν εν αυτοις ταυτα γιγνομενα, εισομεθα, ὁτι ὐ ταυτον ην, αλλα πλειω. S. 361.

66) Republic. IV. S. 349. το μεν κρειττω ἑαυτυ γελοιον. γαρ ἑαυτυ κρειττων και ἡττων δηπυ αν ἁυτυ ειη. και ὁ ἡττων, κρειττων. ὁ αυτος γαρ εν ἁπασι τυτοις προσαγορευεται.

Von der Syllogistik finden wir bei dem Plato nichts als einige Begriffe von den Schlüssen. Und gleichwohl siehet man aus vielen Stellen seiner Schriften, daß die Schlüsse und ihr Gebrauch nicht allein dem Plato, sondern auch den Sophisten bekannt waren. Sein Euthydem enthält eine ganze Reihe von Sophistereien und Trugschlüssen, die er zwar nicht durch Aufdeckung des logischen Fehlers widerleget, aber doch mit baarer Münze zurückgiebt. Nun sollte man doch denken, die Fehler hätten sich einem so scharfsinnigen Manne von selbst entdecken müssen, welche dann in Regeln zu verwandeln desto leichter war, da ihm das Wesentliche eines Schlusses nicht unbekannt war. Und dennoch findet sich davon eben so wenig eine Spur in seinen Schriften, als von den Regeln für die disjunktiven und hypothetischen Schlüsse, auf welche er doch nicht selten sein ganzes Räsonnement gründet [67]). Dazu kommt noch das ausdrückliche Zeugniß des Aristoteles, daß bis auf ihn die Theorie der Schlüsse entweder gar nicht, oder nicht vollständig sei bearbeitet worden. Unterdessen kann doch aus dieser Stelle nicht gefolgert werden, daß die Denker vor ihm die Regeln der Schlüsse gar nicht untersucht haben. Und so kann man es immer für wahrscheinlich halten, daß sich der philosophische Geist des Plato auch mit diesem Theil der Logik beschäftiget habe, wenn gleich in seinen Schriften nichts davon zu finden ist. Denn aus einer Stelle ist es zum wenigsten einleuchtend, daß er bei weitem

67) Um nur ein Paar Beispiele anzuführen, so gründet sich in dem Meno die Untersuchung, ob die Tugend gelehrt werden könne, auf den Schluß: wenn die Tugend eine Wissenschaft ist, so kann sie gelehrt werden. In dem Sophista kommt S. 270, 271. folgender Schluß vor: Es lassen sich entweder alle Begriffe verbinden oder keine, oder einige lassen sich verbinden, andere nicht.

Digitized by Google

tem nicht alles in seine Schriften aufnahm, was er über die Regeln des Denkens gedacht hatte [68]).

Ein Schluß ist die Ableitung eines Satzes aus einem Grunde (αιτιας λογισμος). Die Ideen sind der Grund aller Sätze, d. h. die der Vernunft angebornen Gattungsbegriffe, die die Seele daher nicht aus einem äußern Stoffe bildet, sondern deren sie sich nur wieder bewußt wird (αναμνησις). Wenn die Sätze aus einem solchen allgemeinen Begriff abgeleitet, oder unter ihn subsumirt werden, so bekommen sie Zusammenhang (δεσμος), Festigkeit, wissenschaftliche Form und dadurch Gewißheit [69]). Sie sind dem Philosophen unentbehrlich, wenn er die Dinge an sich erkennen will [70]). Dieses muß man von dem synthetischen Verfahren der Vernunft verstehen, wo man aus den obersten Gründen Lehr- und Folgesätze ableitet, um einer Erkenntniß wissenschaftliche Form zu geben. Denn um die obersten Bedingungen der Erkenntniß zu finden, können die Schlüsse nicht gebraucht werden, wohl aber, um das durch sie Bestimmte zu erkennen.

Wenn ein Obersatz in einem Schlusse nur in einem gewissen Umfang wahr ist, aber von allen Objekten ohne Unterscheidung seiner eigentlichen Sphäre gebraucht wird, so nennt das Plato einen unächten Schluß (νοθος λογισμος

68) Aristoteles. Sophisticor. Elench. c. 34. Man vergleiche auch den ersten B. d. Systems d. Platon. Philos. S. 265. de Republica VII. S. 164. 167.

69) Meno S. 385. δοξαι αἱ αληθεις ȣ πολλȣ αξιαι εισι, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ. τȣτο δ' εστι αναμνησις, ὡς εν τοις προσθεν ἡμιν ὡμολογηται. επειδαν δε δεθωσι, πρωτον μεν επιστημαι γιγνονται, επειτα μονιμοι. και δια ταυτα δη τιμιωτερον επιστημη ορθης δοξης εστι· και διαφερει δεσμῳ επιστημη ορθης δοξης.

70) Sophista S. 275: ὁ δε γε φιλοσοφος τῃ τȣ οντος αει δια λογισμων προσκειμενος ιδεᾳ.

γισμός). Ein Beispiel davon ist, wenn man so schließt: Alles, was Etwas ist, muß irgendwo, an einem Orte sein; die Ideen (Dinge an sich) sind Etwas; also müssen die Ideen an einem Orte sein. Einen Raum einnehmen ist kein Prädicat aller Dinge, sondern nur der Erscheinungen, welche, da sie an sich nichts Bestehendes sind, nothwendig etwas haben müssen, in dem sie erscheinen, d. h. einen Ort. Von den Dingen an sich gilt das nicht. Der obige Satz allgemein ausgedrückt ist also falsch [71]). Weil der Obersatz nur der Quantität nach

71) Timaeus S. 349. τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας — αυτο μετ' αναισθησιας ἁπτον, λογισμῳ τινι νοθῳ μογις πιστον. προς ὁ δε και ονειροπολουμεν βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι τι, το ον ἁπαν, εν τινι τοπῳ, και κατεχον χωραν τινα· το δε μητε εν γῃ, μητε πῃ κατ' ουρανον, ουδεν ειναι. Diese Stelle ist eine von den dunkeln, welche den Erklärern der Platonischen Philosophie von jeher viel zu schaffen gemacht haben. Es kommt alles auf den Gesichtspunkt an; je nachdem man diesen faßt, ist sie dunkel oder klar. Nach unserer Erklärung hat sie gar keine Schwierigkeit; und doch ist diese die einzige, die in den Zusammenhang dieser Stelle und zu dem Ganzen seiner Philosophie paßt. Es ist die einzige Erklärung, welche Plato selbst durch die folgende Gedankenreihe als die einzig mögliche, das ist wahre, bestätiget hat. Es bedurfte nur einer genauen Erwägung und Vergleichung des Zusammenhangs der ganzen Stelle, um die Bedeutung des λογισμος νοθος zu finden. Desto auffallender ist es, daß man sie übersehen konnte. In der Abhandlung von der Weltseele, welche dem Timäus beigelegt wird, findet sich schon eine falsche Erklärung. Ein unächter Schluß sei nemlich derjenige, wo man nicht unmittelbar auf das Sein eines Dinges, sondern nur analogisch schließe. (S. 5. ταν δ' ὑλαν, λογισμῳ νοθῳ τῳ μητω κατ' ευθυωριαν νοεισθαι, αλλα κατ' αναλογιαν). Hier ist aber von keiner Analogie, sondern von dem Obersatze eines Schlusses die Rede welcher so lautet: Alles, was Etwas ist, ist an einem Orte. Herr Dammann, der eine schätzbare Abhandlung von dem Vorstellungsvermögen nach dem Platonischen Begriff geschrieben hat, (Dissertatio de humanae sentiendi et cogitand

nach falsch ist, übrigens aber seine Richtigkeit hat, so scheint Plato einen solchen Schluß nicht einen falschen, sondern nur unächten zu nennen.

Die Vernunft fodert von jedem Satze, der nicht an sich evident ist, einen Grund, und daher muß jedes Urtheil unter ein höheres, allgemeineres untergeordnet werden. Dieses macht die Natur eines Beweises aus. Beweis im strengen Sinne (αποδειξις) ist ein Satz, der die Wahrheit eines andern aus allgemeinern Sätzen oder aus schon erkannten Wahrheiten herleitet. Die Herleitung geschiehet vermittelst der Schlüsse [72]). Wenn die Wahrheit des niedern Satzes so bestimmt wird, daß er nicht anders gedacht werden kann, so ist es logische Gewißheit oder Nothwendigkeit (αναγκη) [73]). Dieses

tandi facultatis natura ex mente Platonis, Sectio I. Helmstadii 1792. S. 25.) glaubt, unter λογισμος νοθος werde eine besondere Art des Vorstellungsvermögens verstanden, nemlich διανοια, dessen Gegenstand die mathematischen Vorstellungen sind. Da Plato die Idee, das Anschauliche und das Subjekt (Ort, Raum, Materie) unterscheidet, und für die beiden ersten besondere Vermögen annimmt, so glaubte er, müsse auch das, was Plato Ort nennt, durch ein besonderes Vermögen vorgestellt werden. Allein wenn dieser Grundsatz gelten sollte, so würde man die Arten des Vorstellungsvermögens ohne Noth vervielfältigen, und um nur ein einziges Beispiel anzuführen, für εικασια Republic. VI. S. 121—25. ein besonderes Vermögen annehmen müssen. Hierzu kommt noch dieses. Wenn Plato unter dem λογισμος wirklich nichts anders als das Vermögen διανοια verstanden hätte, wie sollte man das Prädicat νοθος erklären, welches doch nothwendig eine fehlerhafte Anwendung bedeuten muß. Nach der Vorstellungsart des Herrn Dammann wäre aber dieses Vermögen hier in seiner Sphäre, da, wie er meint, τοπος, χωρα, nichts anders ist, als der Raum, und das in ihm befindliche.

72) Definitiones S. 296. αποδειξις, λογος συλλογιστικος αληθης· λογος εμφανιστικος δια προγινωσκομενων.

73) Phaedo S. 174. Theaetet. S. 109, 110.

ſes Wort bezeichnet allezeit das Verhältniß zwiſchen einem Satze und ſeinem Grunde. Das, woraus etwas abgeleitet wird, iſt entweder nur wahrſcheinlich, oder gewiß und ausgemacht (αποδειξις μετα εικοτος – δι' υποθεσεως αξιας αποδεξασθαι) [74]). Unter einem Beweiſe von der leztern Art verſtand Plato die Herleitung eines Satzes aus dem Begriff des Objekts, wenn z. B. aus der Einfachheit als einem Merkmal der Seele, ihre Unſterblichkeit gefolgert wird, oder aus einem andern erwieſenen Satze. Ein Beiſpiel von einem Beweiſe der leztern Art iſt folgender. Es iſt erwieſen, daß es Begriffe giebt, welche wir durch keine Abſtraktion in dieſem Leben erlangen können, die alſo angeboren ſind. Wir ſind uns aber derſelben gleich nach der Geburt nicht bewußt; ſie werden nur durch die Entwickelung des Geiſtes bei äußeren Veranlaſſungen ins Bewußtſein gebracht. Das Denken dieſer Begriffe iſt alſo eine Art von Wiedererinnerung. Denn die beiden Prämiſſen waren in der Platoniſchen Philoſophie erwieſen, und aus ihnen folgte der Schlußſatz unmittelbar [75]).

Wenn etwas gründlich erwieſen werden ſoll, ſo muß vor allen Dingen das Subjekt nach ſeinen Merkmalen beſtimmt werden, damit erhelle, ob das, was erwieſen werden ſoll, ſchon in dem Begriff von dem Subjekt enthalten iſt, oder ob es ſich mit demſelben vereinigen läßt. Z. B. die Frage: läßt ſich Tugend lehren oder lernen, läßt ſich weder bejahen noch verneinen, wenn man nicht weiß, was Tugend iſt [76]). Ein wahrſcheinlicher Beweis gründet ſich nicht auf Einſicht des Objekts, oder auf einen deutlichen Begriff deſſelben, ſondern nur auf Aehnlichkeit und Vergleichung der Objekte.

74) Phaedo S. 210.

75) Phaedo S. 210. 174.

76) Meno S. 363.

jekte. Hieher gehört der aus der Aehnlichkeit der Harmonie mit der Seele geführte Beweis, daß die Seele sterblich sei. Ist die Aehnlichkeit nur scheinbar, oder verschwindet sie bei schärferer Untersuchung, so ist der Beweis falsch, weil der Grund nichtig war [77]).

Bei Beweisen und Widerlegungen gelten Zeugnisse nichts, und wenn die Zeugen noch so angesehen und zahlreich wären; denn dadurch wird weder Wahrheit widerlegt, noch etwas Falsches erwiesen. Wahre gründliche Ueberzeugung ist nur eine Folge von Gründen, durch welche die Wahrheit oder Falschheit eines Prädicats erörtert wird [78]).

Von den logischen Methoden. Nach dem Aristoteles untersuchte Plato die Frage: ob man von den Principien aus, oder zu den Principien fortgehen, d. h. ob man die analytische oder synthetische Methode anwenden solle [79]). Da aber Plato beide empfiehlt, so kann der Gegenstand seiner Untersuchung nicht darin bestanden haben, ob eine von beiden, sondern, wo jede von beiden anzuwenden sei. Das Resultat findet sich noch in seinen Schriften. Um die Principien zu finden, muß man von niedrigen Begriffen und Sätzen zu immer allgemeinern aufsteigen, bis man zu solchen, die unter keinem andern Begriff stehen, d. h. zu Grundsätzen, gelangt. Wenn man aber das Ganze einer Erkenntniß systematisch ordnen, d. h. eine Wissenschaft zu Stande bringen will, so muß man von dem Princip ausgehen und alles Mannichfaltige unter dasselbe ordnen. Dort verfährt man analytisch nach dem Grundsatz des Grundes, hier synthetisch nach dem

77) Phaedo S. 209 seq.

78) Gorgias S. 55. 56.

79) Aristotel. Nicomach. I, IV. εν γαρ και ὁ Πλατων ηπορησε τουτο και εζητει, ποτερον απο των αρχων ἡ επι τας αρχας ἐστιν ἡ ὁδος.

dem Grundsaz des Widerspruchs [80]). Einige Schriftsteller berichten, daß Plato der Erfinder der analytischen Methode sei, daß er sie einem gewissen Leodamas gelehrt habe, der vermittelst derselben viele Entdeckungen in der Mathematik machte [81]). Es ist aber wahrscheinlich, daß er nicht diese allein, sondern auch die synthetische erfunden hat, da er der erste war, der über den Begriff, Umfang, Form und Methode der Philosophie absichtlicher nachdachte, als vor ihm geschehen war.

Ueberhaupt läßt sich eine gedoppelte Weise denken, wie man Gegenstände untersuchen kann; einmal vermittelst der Worte, wodurch sie bezeichnet werden, zweitens durch die Betrachtung der Dinge selbst. Es herrschte nemlich damals bei einigen Philosophen die Meinung, als wenn in den Worten das Wesen der Dinge ausgedrückt sei, und sie dehnten diese Behauptung sogar bis auf die Sprachlaute aus, welche, wie sie meinten, den Dingen an sich entsprächen. Der sicherste Weg, sich die Kenntniß der Dinge zu verschaffen, bestand also nach diesen darin, die Worte zu studiren und sie grammatisch zu betrachten. Plato erinnert aber dagegen, daß dieser Weg zu keiner sichern und zuverlässigen Erkenntniß führe, indem es an sich gar wohl möglich sei, daß die Erfinder der Sprache sich in Ansehung der zu bezeichnenden Sache geirrt, und ihnen Eigenschaften beigelegt haben, die ihnen nicht zukommen. Wenn auch dieser Weg zur Erkenntniß möglich sei, so gebe es doch noch einen andern, der jenem weit vorzuziehen sei, nemlich den, wenn man die Dinge selbst, nicht ihre Zeichen betrachte. Unter diesen Dingen verstehet Plato die Begriffe von

80) Republica VI. S. 124. Phaedo S. 226. 230.

81) Diogen. Laert. III, 24. *και πρωτος τον κατα την αναλυσιν της ζητησεως τροπον εισηγησατο Λεωδαμαντι τω Θασιω.* und Kasaubons Anmerkung zu dieser Stelle.

Objekten, durch welche, wie er glaubte, man dem Wesen der Dinge am nächsten kommen könne. Die Betrachtung der Dinge bestehet aber darin, daß man den Inhalt des Begriffes von einem Objekte entwickelt, und untersucht, was mit demselben vereinbar ist oder nicht. Dieses ist also nicht von der analtyischen und synthetischen Methode verschieden [82]).

Zuweilen entstehet die Frage, ob ein gewisses Prädicat mit einem Subjekte sich vereinigen lasse oder nicht, ehe man sich des Begriffes von dem Subjekte deutlich bewußt ist. Dann ist eine Hypothese nothwendig. Man sezt die Bedingung voraus, unter welcher das Prädicat dem Subjekte zukommen kann, und untersucht, ob sie bei dem Subjekte anzutreffen ist (εξ ὑποθεσεως σκοπεισθαι). Es ist zum Beispiel die Frage, ob die Tugend könne gelehrt werden oder nicht, aber man kann noch keine Erklärung von derselben geben. Zuvörderst ist zu untersuchen, wie etwas beschaffen seyn muß, wenn es gelehrt werden soll. Es ist offenbar, daß nur dasjenige gelehrt werden kann, was eine Wissenschaft, oder ein Gegenstand des Wissens (επιστημη) ist. Nun muß ausgemacht werden, ob die Tugend so etwas ist, ob ihr dieses Merkmal zukommt [83]).

Der Zweck der Logik ist, Wahrheit zu finden, und sie von der Falschheit zu unterscheiden. Die Logik bestimmt nur die logische Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Denkens; die objektive oder reale liegt ganz und gar außer ihrem Gebiete, obgleich die logische die erste Bedingung der realen ist. Da aber diese beiden

82) Cratylus S. 237—244. S. 343. δια τινος αλλου ουν ετι προσδοκας αν ταυτα (τα οντα) μαθειν; αρ' δι' αλλου του, η ὑπερ εικος γε και δικαιοτατον, δι' αλληλων γε, ει πη συγγενη εστι και αυτα δι' αὑτων. Man vergleiche damit Phaedo S. 226. wo er sich deutlicher darüber erklärt hat.

83) Meno S. 362, 363.

beiden Begriffe noch nicht unterschieden waren, so ist es kein Wunder, daß Plato auch die reale Wahrheit in das Gebiet der Logik zog, und sie nicht nur für einen Kanon des Denkens, sondern auch für ein Organon der Erkenntniß hielt; ein Irrthum, der nicht allein aus dem allgemeinen Mißverständniß der damaligen Philosophie, die Erkenntniß der Dinge an sich sei nicht unmöglich, sondern auch aus dem Mangel von vollständig entwickelten Begriffen von Erkenntniß, Wahrheit und Irrthum sich erklären läßt. Vor dem Plato waren alle diese Begriffe noch in Dunkelheit gehüllt; er bestrebte sich, sie aufzuklären, aber es war nicht möglich, die ganze Wolke von Nebel zu zerstreuen, die sich um sie herum gelagert hatte. Es kostete unserm Philosophen viel Mühe, einen Begriff von der Wahrheit zu finden, welchem der Begriff von der Falschheit richtig entgegengesezt war und aus dem die Möglichkeit der Falschheit sich erklären ließ. Denn der menschliche Verstand ist durch seine eignen Gesetze bestimmt, Wahrheit zu denken. Wie läßt es sich also begreifen, daß er sich irret, Unwahrheit auffaßt, denkt, aber nicht nach seinen eignen Gesetzen? Es kommt hier auf einen Begriff vom Denken an, aus welchem das falsche und richtige Denken, als Arten, hergeleitet werden kann, so daß auch bey der Falschheit noch immer ein Denken statt findet. Dieß ist der Gesichtspunkt, aus welchem Plato Wahrheit und Falschheit untersuchte [84]).

Wahrheit, und folglich auch Falschheit läßt sich nur denken vermittelst eines Urtheils, oder sie ist ein Prädicat, das nur an einem Urtheile, sowohl bejahenden als verneinenden, gedacht werden kann [85]). Da

84) Theaetet. S. 146.

85) Definition. S. 293. αληθεια, εξις εν καταφασει και αποφασει.

ein Urtheil in der Verbinduug eines Prädicats mit einem Subjekte bestehet, so kann man überhaupt sagen, das Urtheil ist wahr, wenn es die Prädicate mit dem Subjekte verbindet, die ihm zukommen, und diejenigen ausschließet, die ihm nicht zukommen. Aber dieses erfodert eine noch nähere Erklärung, vorzüglich was die Falschheit eines Urtheils und die Entstehung derselben betrift, von welcher verschiedene falsche Vorstellungsarten möglich sind.

I.) Da sich etwas bewußt sein und nicht bewußt sein (ειδεναι) einander kontradiktorisch entgegengesezt ist, so wollen wir untersuchen, ob sich auf diese Art die Wahrheit und Falschheit der Urtheile erklären läßt. Wenn einer urtheilet, so nrtheilet er entweder von etwas, das er weiß (sich bewußt ist) oder nicht weiß. Es ist aber unmöglich, eine und die nemliche Sache zu wissen, wenn man sie nicht weiß, oder sie nicht zu wissen, wenn man sie weiß. Dasjenige, was ein Mensch nicht weiß, kann er also nicht für etwas anders halten, wovon er eben so wenig eine Vorstellung hat; z. B. kennet er weder den Sokrates noch den Theätet, kann er weder den Sokrates für den Theätet, noch diesen für jenen halten. Er kann auch nicht das, was er weiß, für dasselbe halten, was er nicht weiß, noch dasjenige, was er nicht weiß, für das, was er weiß. Hieraus läßt sich also die Möglichkeit eines falschen Urtheils nicht einsehen [86]).

II.) Vielleicht läßt sich der Begriff eines falschen Urtheils im Gegensatz des wahren aus dem Gegensatz des Nichtrealen und Realen finden, wenn man sagt, ein falsches Urtheil ist dasjenige, welches von einem Dinge etwas nicht Reales aussagt. (ὁ τα μη οντα περι ὁτουουν δοξαζων). Nun ist es aber unmöglich, das Nichtreale

86) Theaetet. S. 146, 147. αναγκη τον δοξαζοντα, δοξαζειν η ὡν τι οιδεν, η μη οιδε.

reale (μη ον, was nicht Etwas, sondern Nichts ist) zu denken, sowohl an sich, als an einem wirklichen Dinge. Denn wer Nichts denkt, der denkt auch gar nicht. Zu jedem Denken, so wie zu jedem Vorstellen, gehört ein Objekt, das also ein Etwas (ον) ist. Ein falsches Urtheil kann also nicht darin bestehen [87]). Plato erklärt zwar die Falschheit des Urtheils zum Theil mit aus dem Begriff des Nichtrealen (μη ον); aber dann legt er dem Ausdrucke einen andern Begriff unter, wie wir hernach sehen werden.

III.) Ein falsches Urtheil ist dann, wenn man das Eine an die Stelle des Andern setzt, einen Begriff für einen andern hält, oder Verwechselung der Begriffe und Objekte mit einander (ἀλλοδοξια, ἑτεροδοξια, ἀλλοδοξειν, ἑτεροδοξειν). In diesem Falle denkt einer immer etwas, obgleich nicht richtig, und daher fällt die Unmöglichkeit, die in der vorhergehenden Erklärung anzutreffen war, hinweg. Um die Wahrheit dieses Begriffes zu prüfen, müssen wir zwei Fälle unterscheiden. Man denkt sich in dem angenommenen Falle entweder beide Begriffe oder Objekte, oder nur das eine. Denken ist so viel als urtheilen, d. h. aussagen, ein Objekt sei das, oder sei das nicht. In dem ersten Falle heißt es soviel, als die Seele sagt sich selbst, das eine Objekt ist nicht das Objekt A—A, z. B. das Schöne ist häßlich (nicht schön), Gerechtigkeit ist Ungerechtigkeit. Allein das ist ein vollkommener Widerspruch, dessen sich kein Mensch schuldig macht. Auch im Traume oder im Wahnsinne stellt sich kein Mensch vor, daß ein Ochse ein Pferd, oder Eins Zwey ist. Wenn also die Verwechselung der

87) Theaetet. S. 148. ἀρ' ὃν ᾗ ταυτῃ σκεπτεον ὁ ζητουμεν, κατα το ειδεναι και μη ειδεναι ιοντας, αλλα κατα το ειναι και μη. — και τις ανθρωπων το μη ον δοξασειε, ειτε περι των οντων τυ, ειτε αυτο καθ' αὑτο.

Begriffe darin besteht, daß man sich zweier verschiedenen Vorstellungen bewußt ist, und die eine für die andere hält, so ist sie eine Unmöglichkeit. Der andere Fall ist aber eben so unmöglich, daß nemlich ein Mensch Bewußtsein von einer Vorstellung habe, und sie für eine andere halte, deren er nicht bewußt ist. Denn das wäre so viel als, sich etwas vorstellen, was er sich nicht vorstellt [88]). Wir müssen also auch diese Erklärung von einem falschen Urtheile verwerfen.

IV. Vielleicht läßt sich der Begriff eines falschen Urtheils finden, wenn wir den Satz, daß man etwas, was man nicht weiß, nicht für etwas anders halten könne, das man weiß, noch genauer bestimmen. Denn es ist eine Erklärung davon möglich, die keine Widersprüche in sich enthält, welche auch das Faktum nothwendig macht, daß wir zuweilen einen Menschen in der Entfernung sehen, den wir für einen Bekannten halten, ob wir ihn gleich nicht kennen. Diese Erklärung beruhet auf folgenden Sätzen. Der Mensch kann das, was er noch nicht weiß, lernen, und zwar immer Eins nach dem Andern. In dem Gedächtniß werden die Vorstellungen aufbewahret, und sie müssen daher gleichsam eine Spur oder Kopie von sich zurücklassen, wodurch sie sowohl fortdauern als auch wieder erneuert werden. Wenn wir uns etwas vorgestellt haben, und es bleibt davon eine Kopie in dem innern Sinne zurück, so erinnern wir uns und sind uns des Gegenstandes bewußt, wir wissen ihn. Ist keine Kopie zurückgeblieben, so ist kein Erinnern und kein Wissen möglich. (Unter dem Wissen (ἐπίστασθαι, εἰδέναι) verstehet hier Plato nicht das Bewußtsein überhaupt, insofern es von jeder Vorstellung unzer-

88) Theaetet. S. 149—153. ἀλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμεν εἶναι δόξαν, ὅταν τις τι τῶν ὄντων ἄλλο αὖ τῶν ὄντων ἀντ-αλλαξάμενος, τῇ διανοίᾳ φῇ εἶναι. — ἕτερόν τι, ὡς ἕτερον καὶ μὴ ὡς ἐκεῖνο τῇ διανοίᾳ τιθέσθαι.

unzertrennlich ist, sondern von dem Bewußtsein einer Vorstellung, es sei der Sinnlichkeit oder des Verstandes, welche sehr lebhaft und stark aufgefaßt ist, deren Gegenstand wir nicht anschauen; er verstehet das Vorstellen eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft oder das Gedächtniß, den wir ehemals unmittelbar vorgestellt haben, oder auch das bloße Denken eines Gegenstandes (διανοεισθαι. confer. Theaet. S. 163). Ein Gegenstand, den wir wissen, kann zugleich angeschauet werden oder nicht. Es ist möglich, daß wir einen Gegenstand, den wir nicht wissen, anschauen; es ist aber auch denkbar, daß wir ihn nicht anschauen [89]). Nach diesen Voraussetzungen lassen sich die Fälle bestimmen, wo man etwas, das man weiß, für etwas anders halten oder nicht halten kann, das man auch weiß. Unmöglich ist es, zwei Gegenstände zu verwechseln, die wir blos wissen, ohne Anschauung; einen Gegenstand, den wir bloß wissen, mit einem, den wir nicht wissen noch anschauen; zwei Gegenstände, die wir nicht wissen; Einen Gegenstand, den wir nicht wissen, mit einem, den wir wissen; Zwei Gegenstände, die wir blos anschauen; Einen Gegenstand, den wir blos anschauen, mit einem, den wir nicht anschauen; Zwei Gegenstände, die wir nicht anschauen; Einen Gegenstand, den wir nicht anschauen, mit einem, den wir anschauen; Zwei Gegenstände, die wir wissen und anschauen, wenn die Vorstellung der Einbildungskraft (das Bild, σημειον) klar und lebhaft ist; Einen Gegenstand, den wir wissen und anschauen, mit einem, den man blos weiß oder blos anschauet; Zwei Gegenstände, die man weder weiß noch anschauet; Einen

89) Theaetet. S. 154. και ὁ μεν αν εκμαγη, μνημονευειν τε και επισασθαι, ἑως αν ενη το ειδωλον αυτω. ὁταν δε εξαλειφθη, η μη οἱον τε γενηται εκμαγμα, επιλελησθαι τε και μη επισασθαι S. 157. ὡς ἑτι μεν ἁ οιδε μη αισθανεσθαι, ἑτι δε, αισθανεσθαι.

Gegenstand, den man weder weiß noch empfindet, mit einem, den man nicht weiß, oder nicht anschauet. Nur in folgenden Fällen ist daher diese Verwechselung möglich: Wenn man einen Gegenstand, den man weiß, für einen andern hält, den man weiß und empfindet, oder den man nicht empfindet, aber weiß, oder wenn man einen Gegenstand, den man denkt und anschaut, für einen andern hält, den man empfindet und denkt [90]). Das Resultat ist: die Verwechselung der Vorstellungen und der Gegenstände, oder ein falsches Urtheil ist nur in dem Kreise unsers wirklichen Denkens und Empfindens

90) Theaetet. S. 155, 156. In dieser Stelle scheint mir der Text an einigen Orten verdorben zu sein. S. 156. και ενι γε αυ ὧν οιδε και αισθανεται. — Grammatik und Zusammenhang erfodern ὁ οιδε. Am Ende heißt es: εν οις οιδεν, οιηθηναι αυτα, ἑτερ' απτα εναι ὧν οιδε και αισθανεται· ἡ ὧν μη οιδεν, αισθανεται δε· ἡ ὧν οιδε και αισθανεται, ὧν οιδεν αυ και αισθανεται. Die Worte in dem letzten Satze sind eine bloße Wiederholung des erstern, und also ohne Bedeutung. Der Fehler wird noch auffallender durch die Wiederholung einerlei Worte in einem und demselben Satze. Ich lese daher ἡ ἃ οιδε και αισθανεται, ὧν οιδεν αυ και αισθανεται. Diese Lesart wird durch den Zusammenhang und dasjenige, was Plato S. 158. 159. sagt, vollkommen bestätiget. Es scheint zwar ein Widerspruch zu sein, wenn Plato einen und den nemlichen Fall, einen Gegenstand, den man empfindet und denkt, für einen andern zu halten, den man auch empfindet und denket, unter die möglichen und unmöglichen Fälle rechnet. Aber der Widerspruch hört auf, wenn man den Unterschied nicht übersiehet, welchen er bei dem einen Falle festsetzt. Wenn die Vorstellung von Gegenständen, die man vordem angeschauet hat, noch klar und lebhaft, oder noch nicht aus dem Bewußtsein verschwunden ist, so ist es nicht möglich, bei wiederholter Anschauung die Gegenstände mit einander zu verwechseln. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn diese Bedingung weggelassen wird.

dens möglich. Da wo wir weder etwas denken noch empfinden, da findet kein falsches Urtheil statt [91]).

Die Entstehung des falschen Urtheils gehet hier so zu. Jemand, der den Theätet und Theodor kennet, und von beiden das Bild in seiner Einbildungskraft hat, erblicket beide in einer Entfernung, daß er sie nicht unterscheiden kann; jezt will er die Vorstellung der Einbildungskraft mit der Anschauung verbinden, um den Gegenstand wieder anzuerkennen, aber er thut es verkehrt, und verbindet die eine Vorstellung mit der andern Anschauung; verbindet die Vorstellung von dem Theätet mit der Anschauung des Theodors, und so umgekehrt; er urtheilet falsch.

Die Wahrheit der Urtheile bestehet also darin, wenn die Anschauung und die andern Vorstellungen (der Einbildungskraft, des Verstandes) mit dem Gegenstände, auf welchen sie sich unmittelbar beziehen, verbunden, und die Falschheit bestehet darin, wenn sie mit einem andern Gegenstand, auf den sie sich nicht beziehen, verbunden und in eine objektive Vorstellung vereiniget werden [92]). Die Falschheit findet also nur bei der Verbindung des Verstandes mit der Sinnlichkeit statt, wenn man einen angeschauten Gegenstand denket, oder ein gedachtes Objekt anschauet [93]).

Diese

91) Theaetet. S. 160. περι ὧν μεν μη οιδε τις μηδε γιγνεται ποτοτε, ουκ εστιν, ὡς εοικεν, ουτε ψευδεσθαι ουτε ψευδης δοξα· περι δε ὧν ισμεν τε και αισθανομεθα, εν αυτοις τυτοις τρεφεται και ἑλιττεται ἡ δοξα, ψευδης και αληθης γενομενη.

92) Theaetet. S. 160. καταντικρυ μεν και κατα το ευθυ τα οικεια συναγωσα (δοξα) αποτυπωματα και τυπωσα, αληθης· εις πλαγια δε και σκολια, ψευδης.

93) Theaetet. S. 163. ευρηκας ψευδη δοξαν, ὁτι ουτε εν ταις αισθησεσιν εστι προς αλληλας, ουτε εν ταις διανοιαις, αλλ' εν τη συναψει αισθησεως προς διανοιαν.

Diese Erklärung ist zu enge. Denn auch bei dem bloßen, abstrakten Denken ist der Irrthum nicht ausgeschlossen. Wenn einer 7 und 5 in eine Zahl vereinigen soll, so geschiehet es oft, daß er nicht zwölfe, sondern eilf als die Summe ansiehet. Bei größern Zahlen ist ein solcher Irrthum noch viel leichter zu begehen. Und doch sind die Zahlbegriffe keine empirischen Begriffe, sondern schon a priori in seinem Bewußtsein. Er urtheilt also, daß etwas, was er weiß, etwas anders sei, was er ebenfalls weiß, welches nach der obigen Erklärung unmöglich sein mußte [94]).

V. Wir wollen uns vorstellen, in der Seele sei ein Behältniß der Vorstellungen und Erkenntnisse, welches anfänglich leer ist, aber hernach, so wie man Kenntnisse einsammlet, angefüllt wird. Wenn einer also etwas lernet, oder eine Erkenntniß, Vorstellung von etwas erhält, so verschließt er sie gleichsam in diesem Behältniß. Er besitzt eine Erkenntniß, und man sagt, er weiß das, wovon er die Vorstellung hat (επιστασθαι). Wenn er sie aber wiederum auffaßt, um Gebrauch davon zu machen, so hat er die Vorstellung oder Erkenntniß (εχειν). Man kann sich dieß durch folgendes Beispiel deutlicher machen. Wenn jemand die Rechenkunst gelernt hat, so besitzt er die Vorstellung von allen Zahlen und Zahlengrößen; wenn er nun wirklich zählet, so ruft er jene Vorstellungen wieder hervor, er gebraucht sie, und das nennt man Vorstellungen (Bewußtsein) haben. (Man sehe oben den Abschnitt von der Erkenntniß). Durch diese Vorstellung ist so viel gewonnen, daß man zur Erklärung eines falschen Urtheils nicht nöthig hat, zu sagen, man wisse nicht, was man weiß. Denn wenn man eine Vorstellung besitzt, aber ohne sie zu haben (ohne sie wirklich vorzustellen), so ist es möglich, wenn man sie wieder aufsucht, um sie zu haben, daß man

94) Theaetet. S. 163—165.

man eine andere an ihrer ſtatt ergreifet, z. B. die Vorſtellung von Eilf anſtatt der Zwölfe. Und dann urtheilet man falſch. Allein es läßt ſich doch nicht füglich denken, daß da in der Seele die Vorſtellung und Erkenntniß von etwas iſt, eine Verwechſelung mit einer andern Vorſtellung vorgehen ſollte. Denn man könnte ſonſt mit eben dem Recht ſagen, die Unwiſſenheit mache, daß man erkenne, und die Blindheit, daß man ſehe. Wollte man ſagen, in dem Bewußtſein wären nicht allein Vorſtellungen, wodurch erkannt wird (επιστημαι), ſondern auch Vorſtellungen, die keine Erkenntniſſe ſind (ανεπιστημοσυναι), und ein falſches Urtheil beſtehe darin, daß man eine von dieſen anſtatt jener ergreife, ſo iſt damit noch gar nichts gewonnen. Denn wer ſich irrt, glaubt zum wenigſten nicht, daß er irrt; er unterſcheidet alſo nicht zwiſchen Vorſtellungen, die keine Erkenntniſſe, und denen, welche Erkenntniſſe ſind. Es dringen ſich hier wieder folgende Fragen auf: Unterſcheidet derjenige, der falſch urtheilet, beide Arten Vorſtellungen, und verwechſelt ſie doch? oder hat er von beiden keine deutliche Vorſtellung, oder nur von der einen, und urtheilet doch, die eine ſei die andere? Oder ſoll man über dieſe wieder höhere Vorſtellungen annehmen, welche verdunkelt ſind, wenn er dieſe verwechſelt? [95]). Es iſt nicht nöthig, uns bei der Prüfung dieſer verſchiedenen Vorſtellungsarten zu verweilen, oder die Richtigkeit der Gründe zu unterſuchen, wodurch ſie widerlegt werden ſollen. Denn was die erſten anlangt, ſo weiß man nicht, ob ſie von dem Plato herrühren, oder ob ſie nicht vielmehr Begriffe einiger ſeiner Zeitgenoſſen waren, wodurch ſie die Möglichkeit und die Merkmale eines falſchen Urtheils zu erklären ſuchten. In der lezten Rückſicht iſt es ſchon genug, ſie mit den Gründen, warum ſie Plato nicht annahm, angezeigt zu haben. Sollten ſie aber wirk-

95) Theaetet. S. 166—173.

wirklich seine eignen Erklärungsarten von dem Begriff und der Entstehung eines Irrthums sein, so waren sie doch nichts anders als Versuche, die er selbst nicht befriedigend fand, daher er auch, wie sich in der Folge zeigen wird; einen andern logisch richtigern Begriff aufstellte. Daß einige der vorher angeführten Begriffe aus seinem Kopfe entsprungen sind, ist wahrscheinlich, da er mit aller Macht sich bestrebte, einen Begriff davon zu finden, der mit andern und sich selbst einstimmig wäre [96]). Auf der andern Seite giebt er selbst einen Wink, daß die Erklärungsart, die wir unter VI) angeführt haben, einem andern als dem Plato angehöret [97]).

Der Platonische Begriff ist blos allein aus dem ersten Gesetz des Denkens genommen. Ein jedes Objekt kann durch Merkmale bestimmt werden, die ihm beigelegt, oder von ihm getrennt werden. Durch diese wird er negativ, durch jene positiv bestimmt; durch diese wird angegeben, was das Objekt nicht ist (μη ον); durch jene, was es ist (ον). Wenn dasjenige, was dem Objekte beigelegt wird, ihm zukommt, und dasjenige, was von ihm getrennt wird, von ihm wirklich verschieden ist, so denken wir Wahrheit, in dem entgegengesezten Falle Unwahrheit. Unwahrheit ist also, wenn wir die Merkmale, die einem Objekte zukommen (οντα), ihm absprechen (als μη οντα ansehen), und die ihm nicht angehören (μη οντα) ihm beilegen (als οντα betrachten) [98]). Folgerungen. Wahr-

96) Theaetet. S. 146.

97) Theaetet. S. 166.

98) Sophista S. 295. λεγει δε αυτων ὁ μεν αληθης (λογος) τα οντα ὡς εστι περι εκ, ὁ δε δη ψευδης, ἑτερα των οντων τα μηοντα περα ὡς οντα λεγει. — περι δη εκ λεγομενα μεντοι θατερα ὡς τα αυτα, και μη οντα ὡς οντα, παντοπασιν, ὡς εοικεν, ἡ τοιαυτη συνθεσις εκ τε ρηματων γιγνομενη. και ενε ματων οντως τε και αληθης γιγνεσθαι λογος ψευδης.

Wahrheit und Falschheit kann nur mit und an einem Urtheile gedacht werden. Zweitens es wird durch ein falsches Urtheil keinesweges etwas gedacht, was ganz und gar nichts ist (μη ον), denn das ist ein Widerspruch, und darum war die zweite Erklärung falsch. (Oben II.) Das μη ον, das bei einem falschen Urtheile vorkommt, ist nicht dem Realen (ον) entgegengesezt, sondern nur von demselben verschieden, und es wird in demselben von einem Objekte nicht etwas ausgesagt, das gar keine Realität hat, oder sich gar nicht denken läßt, sondern etwas Denkbares (ον), das dem Objekte aber nicht zukommt, von demselben getrennt wird, und in Ansehung dessen das Objekt als etwas Anderes (μη ον) gedacht werden muß [99]). Drittens das Wesen der Wahrheit und Falschheit beruhet auf der Vereinbarkeit oder Nicht-Vereinbarkeit eines Prädicats mit einem Subjekte. Dadurch werden die übrigen oben angeführten Erklärungen berichtiget und ergänzt. So läßt es sich denken, daß wir zwei Vorstellungen im Bewußtsein haben, die wir mit einander verbinden, ohne daß sie einander zukommen, weil wir das Verhältniß beider zu einander nicht untersucht haben.

Es fragt sich hier, woraus und wornach soll Wahrheit beurtheilet werden? Da es eine gedoppelte Erkenntniß giebt, eine empirische und reine, so muß diese Frage so beantwortet werden. Der Stoff der empirischen Erkenntniß wird aus Wahrnehmungen oder aus Erfahrung, der Stoff der reinen aber aus den Ideen oder aus dem Vernunftvermögen genommen. Die Wahrheit der Vorstellungen, welche sich auf Gegenstände der Sinnlichkeit, d. h. Erscheinungen beziehen

99) Sophista S. 282. ὁποταν το μη ον λεγωμεν, ουκ εναντιον τι λεγομεν τȣ οντος, αλλ' ἑτερον μονον.

hen, wird also aus der Erfahrung (εμπειρια), die Wahrheit derjenigen hingegen, die sich auf reine, übersinnliche Objekte der Vernunft beziehen, aus der Vernunft beurtheilet. Beides geschiehet aber durch Begriffe und Urtheile (λογοι); diese sind also in der alten philosophischen Sprache das Criterium, wodurch geurtheilet wird [99] b). Was also mit einem aus der Erfahrung abgeleiteten Begriffe von einem Objekte und dessen Merkmalen übereinstimmet, ist wahr, was demselben widerstreitet, ist falsch; und was einem Vernunftbegriffe von einem Dinge an sich gemäß ist, ist wahr, was demselben widerstreitet, ist falsch. — Es ist daher dem Geist der Platonischen Philosophie entgegen, wenn einige Geschichtschreiber der Philosophie behaupten, Plato habe der Erfahrung alle Wahrheit abgesprochen, und die Sinne durchaus für trüglich gehalten. Das lezte behauptet er zwar an mehrern Orten, aber da sezt er die sinnliche Erkenntniß der vernünftigen entgegen, und erklärt die erste im Gegensatz mit der lezten für falsch, welches aber nichts anders ist, als durch die Anschauung erkennen wir kein Ding an sich. Uebrigens macht Plato auch einen Unterschied zwischen Anschauungen und Empfindungen, und der Bearbeitung (Verbindung) derselben durch den Verstand, worunter er eigentlich Erfahrung muß verstanden haben (wiewohl das Wort εμπειρια auch noch in einem andern Sinne vorkommt für das Verfahren ohne feste, bestimmte Grundsätze. Gorgias S. 35, 37, 41, 117.) Nur Erfahrung in diesem Sinne war eine Quelle der Wahrheit, nemlich für die Wahrheit der Erschei-

99 b) Republica IX. S. 261. τινι χρη κρινεσθαι τα μελλοντα καλως κριθησεσθαι; αρ' ουκ εμπειριᾳ τε και φρονησει και λογῳ; η τινων εχον αν τις βελτιον κριτηριον; S. 262. δια λογων τα εφαμεν δειν κρινεσθαι — λογοι δε τυτυ μαλιστα οργανον. Conferatur Albini Isagoge in Platonis Dogmata Cap. IV.

Digitized by Google

ſcheinungen [99] c). Dieſes Räſonnement wird auch auſſerdem durch ſeine Ideenlehre, und den öftern Gebrauch der Induktion, wo er aus beſondern Erfahrungsſätzen Grundſätze abziehet, beſtätiget.

Bei abſtrakten Begriffen iſt Irrthum nicht ſo leicht möglich, wenn man ſie nur deutlich entwickelt hat. Kontradiktoriſch entgegengeſezte verbindet kein Menſch, wenn ſie auch nicht entwickelt ſind, weil der Widerſpruch offenbar iſt. Daß das Schöne nicht häßlich, das Häßliche nicht ſchön, daß Gerechtigkeit nicht Ungerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht Gerechtigkeit iſt, leuchtet ſogleich ein, auch wenn man von den Merkmalen dieſer Begriffe keine deutliche Vorſtellung hat. Denn Schönheit ſei was ſie wolle, ſo kann ſie nicht das Gegentheil ſein [100]). Wo aber die Uebereinſtimmung und Nichtübereinſtimmung nicht unmittelbar eingeſehen werden kann, da iſt Wahrheit und Falſchheit nicht anders zu beurtheilen, als durch Entwickelung der Merkmale der Begriffe, weil man ſonſt leicht Merkmale, die einem Begriffe nicht zukommen, verbinden, oder weſentliche von ihm trennen kann. Beiſpiele davon kommen in vielen Dialogen vor.

Die Undeutlichkeit und Unbeſtimmtheit der Gattungsbegriffe muß nothwendig viele falſche Urtheile bei Beurtheilung der concreten Dinge zur Folge haben: Wenn der Gattungsbegriff nicht deutlich iſt, ſo kann man nicht wiſſen, ob ein Gegenſtand unter denſelben gehört oder nicht; und die Urtheilskraft iſt alſo in Gefahr, falſch zu ſubſumiren. Wenn z. B. die Menſchen nicht wiſſen, was

99 c) Theaetet. S. 143. εν μεν αρα τοις παθημασιν εκ ενι επιστημη, εν δε τω περι εκεινων συλλογισμω. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ως εοικε, δυνατον αψασθαι, εκει δε αδυνατον.

100) Theaetet. S. 151, 152.

was Sittlichkeit und Gerechtigkeit an sich ist, so können sie auch nicht beurtheilen, was in einem einzelnen Falle sittlich und gerecht ist. Urtheilen sie aber dennoch, so sind sie in Gefahr, auf mannichfaltige Weise zu irren [1]). Ein merkwürdiges Beispiel kommt in dem Eutyphro vor, wo dieser nach unrichtigen Religionsbegriffen es für eine religiöse Handlung hielt, seinen Vater gerichtlich anzuklagen, daß er einen Tagelöhner, der einen Mitarbeiter in der Trunkenheit ermordet hatte, in ein Gefängniß that, und aus Vernachlässigung sterben ließ.

Aus dem Begriff des Plato folget, daß, da Unwahrheit in einem Urtheile bestehet, das dem Verstande angehöret, die Sinne insofern davon ausgeschlossen sind, als sie nicht urtheilen. Unterdessen schließet sie doch Plato auch nicht ganz von Verursachung und Veranlassung des Irrthums aus. Dieser Einfluß ist anders auf die empirische, anders auf die reine Erkenntniß.

In Ansehung der ersten kann Irrthum entstehen, wenn die Sinne nicht gehörig beschaffen sind, daß sie dem Verstande einen fehlerhaften Stoff liefern. Oder wenn der Gegenstand in zu großer Entfernung von dem vorstellenden Subjekt ist. Jemand siehet z. B. in einer Entfernung unter einem Baume Etwas, ohne unterscheiden zu können, was es ist. Er wagt es unterdessen doch, darüber zu urtheilen, und sagt, es ist ein Mensch. Wenn er näher kommt, so findet es sich, daß es kein Mensch, sondern eine Statue war; es war also ein falsches Urtheil [2]). Plato hat in diesem Falle die Entstehungsart dieses falschen Urtheils richtig angegeben, und den Antheil der Sinnlichkeit und des Verstandes gehörig unterschieden, welches er aber nicht allezeit thut.

Auch durch die Media entstehen Irrthümer. Ein und der nemliche Gegenstand erscheint in verschiedener Ent-

1) de Republica V. S. 64.
2) Philebus S. 264, 265.

Entfernung bald größer, bald kleiner. Ein Tisch giebt, je nachdem wir ihn von dieser oder jener Seite ansehen, eine andere Ansicht. Auch in dem Wasser wird der Anblick eines Gegenstandes wegen Brechung der Strahlen verändert. Das Verwahrungsmittel gegen diesen Schein ist der Verstand vermittelst des Messens, Zählens, Wägens u. s. w. der Gegenstände [3]).

Die Sinnlichkeit kann Irrthum veranlassen für die reine Erkenntniß, indem die Klarheit und Lebhaftigkeit der sinnlichen Vorstellungen die Täuschung veranlaßt, daß die Gegenstände, wie wir sie anschauen, auch wirklich die Dinge an sich sind. Dieser Irrthum wird vermieden, wenn wir bemerken, daß wir durch die Sinnlichkeit die Dinge nur anschauen, wie sie uns erscheinen (φαινόμενα), und daß wir, wie sie an sich sind, nur durch die Vernunft denken können [4]). Die Sinnlichkeit hindert außerdem noch oft das Bestreben nach Erkenntniß, wenn sie durch ihre Stärke die Menschen zur Begehrung des Angenehmen, des Sinnengenusses reizet. Bey jeder Erkenntniß der Wahrheit muß das Denkvermögen wirksam sein; dieß ist aber nur unter der Bedingung möglich, wenn zwischen diesem und der Sinnlichkeit ein proportionirtes Verhältniß statt findet, so daß keins weder zu stark noch zu schwach ist [5]).

3) Republ. X. S. 288. 289. 298. 299. Protagoras S. 181. Timaeus S. 336.

4) Phaedo S. 147. 148. 180. 181. Republica X. S. 288. 289. κλινη, ἐαν τε ἐκ πλαγιου αυτην θεᾳ, ἐαν τε κατἀντικρυ, ἡ ὁπηνουν, μη τι διαφερει αυτη ἑαυτης· ἡ διαφερει μεν ουδεν, φαινεται δε αλλοια και τ'αλλα ὡσαυτως;

5) Phaedo S. 189. Timaeus S. 331, 332.

Von der Sprache.

Wir verbinden mit der Logik die Untersuchung über die Sprache, die Plato zuerst aus einem philosophischen Gesichtspunkte anstellte, nicht als wenn sie eigentlich in den Umfang der reinen Logik gehörte, wiewohl sie in den meisten Lehrbüchern der Logik eine Stelle gefunden hat, sondern als Anhang, der zur Logik gehört, weil darinn von der Bezeichnung der Gedanken mit Worten, und von der Wahrheit der Sprachzeichen die Rede ist. Vor dem Plato fingen die Sophisten an, Untersuchungen über die Sprache anzustellen, und unter ihnen machte sich Prodicus vorzüglich dadurch berühmt. Er ertheilte darin Unterricht für den Preis von einer bis zu funfzig Drachmen [6]). Allein seine Untersuchungen scheinen mehr grammatikalischen als philosophischen Inhalts gewesen zu sein, und, wie man aus einigen Stellen des Plato schließen kann, die Bestimmung der Bedeutung vorzüglich ähnlicher und verwandter Worte zum Zweck gehabt zu haben [7]). Hingegen wird dem Plato von alten Schriftstellern fast einstimmig die Ehre gelassen, daß er der erste war, der die Sprache mit philosophischem Geiste zu untersuchen anfieng, wenn sie gleich den Endzweck und den Wert dieser Forschungen nicht aus dem richtigsten Gesichtspunkte beurtheilten [8]). Der Hauptgegenstand, auf welchen Plato

6) Cratylus S. 231.

7) Charmides S. 128. Laches S. 200. Aus diesen Stellen muß vielleicht das erklärt werden, was Plato an einem andern Orte vom Prodicus sagt: Euthydemus S. 171 πρωτον γαρ, ὡς φησι Πρωδικος, περι ονοματων ορθοτητος μαθειν δει.

8) Diogenes Laertius III, 25. Dionysius Halicarnass. περι συνθεσεως ονοματων c. 16. Aber beide setzen, wie es scheint, das Hauptverdienst des Kratylus in der etymologischen Untersuchung der Worte; und Menage in seinen Anmerkungen zum Diogenes S. 149 sagt: Platonis in Cratylo sunt fere omnia pseudetyma, pace tanti viri liceat dixisse. Allein Plato war weit entfernt, seine

Plato seine Aufmerksamkeit richtete, ist die Frage, ob die Bezeichnung der Dinge durch Worte willkührlich oder natürlich ist; und sie macht den Inhalt des Dialogs Kratylus aus. Ehe wir aber die Erörterung dieser Frage vor uns nehmen, müssen wir noch einige Begriffe voraus schicken.

Die Sprache (λογος) ist die Verbindung der Worte (Nenn- und Zeitwörter) zur Bezeichnung und Darstellung der Gedanken oder Urtheile [9]). So wie durch Urtheile die Bestimmung eines Subjekts durch ein Prädicat, d. h. der Zusammenhang der Dinge gedacht wird; so bezeichnet die Rede oder Sprache diesen Zusammenhang. In dieser Rücksicht kann die Sprache, so wie das Urtheil, wahr oder falsch sein; und sie wird nach eben den Regeln beurtheilet, als die logische Wahrheit überhaupt.

Die Sprache bestehet aus Worten, die Worte aus Sylben, und die Sylben aus den einfachen Lauten oder Elementen (ςοιχειον) [10]). Die Hauptarten derselben sind Nenn- und Zeitwörter (ονοματα, ρηματα). Durch die erstern werden Subjekte, vor sich bestehende Dinge; durch die lezten, Wirkungen, und was nicht ohne Subjekte gedacht werden kann, bezeichnet. Die Worte sind entweder von andern abgeleitet (τα ὑςερα), oder nicht; die lezten heißen Stammwörter (τα πρωτα) [11]).

feine Ableitungen von Stammwörtern für gründlich zu halten, daß er sie vielmehr als Spielerei betrachtet, wodurch er die Sophisten, die auf solchen Wortkram sehr stolz thaten, lächerlich macht. Ich will jezt nur auf einige Stellen verweisen, woraus diese Absicht ziemlich deutlich hervor leuchtet. S. 256. 261. 276. 279. 280. Es ist außerdem auch gar nicht erweislich, daß diese Etymologien von ihm herrühren; vielmehr giebt er S. 291 deutlich genug zu verstehen, daß sie andern, wahrscheinlich dem Eutyphro und Prodicus angehörten.

9) Sophista S 296. 293—295. Definit. S. 296.

10) Cratylus S. 234. Theaetet. S. 178. 179.

11) Sophista S. 292. Definitiones S. 296. Ονομα, διαλεκτος ασυνθετος ἑρμηνευτικη τȣ τε κατα της ȣσιας κατηγορȣ-

Die Worte haben den Zweck, Objekte zu bezeichnen, von einander zu unterscheiden, und dadurch die Menschen mit ihnen bekannt zu machen. Das, was durch die Worte bezeichnet wird, das Objekt, ist der Inhalt (λογος), der sich auf einen Begriff muß zurückführen lassen. Wenn ein Wort keinen Inhalt hat, so ist es kein Wort, sondern nur ein bloßer Laut oder Schall [12]). Jedes Wort beziehet sich daher, so wie jeder Begriff, und jedes Urtheil auf ein Objekt, welches dadurch bezeichnet wird [13]). Diese Beziehung kann auf gedoppelte Art gedacht werden. Die Worte beziehen sich nemlich auf die Dinge, die sie bezeichnen, entweder blos als Zeichen, oder als Bild und Kopie. In dem ersten Falle findet nicht nothwendig eine Aehnlichkeit zwischen dem Zeichen und Bezeichneten statt, die Worte sind willkührlich (θεσει, συνθηκη, ὁμολογια). Durch Verabredung und Einverständniß gelten sie als Zeichen von dem Etwas, womit sie selbst keine Aehnlichkeit haben. Dieß war Hermogenes Behauptung.

In dem zweiten Falle sind die Worte den bezeichneten Dingen ähnlich; die Merkmale, welche das Wesen des Bezeichneten ausmachen, sind in das Wort gelegt; sie sind also durch das Wesen der Dinge bestimmt, nicht willkührlich, sondern natürlich (φυσει). Dieses behauptete Kratylus. Die Wahrheit oder Richtigkeit (ορθοτης) eines Wortes bestehet darin, wenn es dasjenige wirklich bezeichnet, was es bezeichnen soll. Der Grund der Wahrheit ist also nach der ersten Behauptung

ρημενη και παντος τη μη καθ' ἑαυτο λεγομενη. Ονομα ist hier offenbar ein Fehler; es muß ρημα heißen, oder es ist eine Lücke im Text.

12) Cratylus S. 239. S. 322. διδασκαλιας αρα ἑνεκα τα ονοματα λεγεται. Sophista S. 256. καταγελαστον αποδεχεσθαι τη λεγοντος ὡς εστιν ονομα τι, (και) λογον μη αν ἐχοι. Epistol. VII. S. 131.

13) Cratylus S 325.

tung, Verabredung und Einverständniß; nach der zweiten, die Natur [14]). Diese Behauptungen werden von dem Plato in dem Kratylus untersucht, und es wird sich an dem Ende derselben zeigen, daß er weder die eine noch die andere ohne Einschränkung billigte.

I. Wenn man eine durchgängige Willkührlichkeit der Worte annimmt, so muß man auch behaupten, daß es gleichviel ist, wie man eine Sache benennet. Man kann also das, was man in der Sprache des Publikums Mensch nennet, für seinen Gebrauch Pferd, und ein Pferd Mensch nennen. Denn jede Sache hat alsdann diejenige Benennung, die einer ihr geben will. Allein diese Behauptung kann nicht wahr sein, weil dadurch alle Wahrheit der Sprache aufgehoben wird. Es kann nicht geläugnet werden, daß ein Satz falsch oder wahr sein muß, je nachdem er sich über die Dinge ausdrückt, so wie sie sind oder nicht sind. Wenn aber die Sätze wahr oder falsch sind, so müssen es auch die einzelnen Worte sein [15]).

II. Wenn die Bedeutung der Worte durchgängig willkührlich sein soll, so müßte es auch das Wesen der Dinge sein, so etwa wie Protagoras behauptet, daß jedes Ding nur das ist, was es erscheint, da es für mich ein ganz anderes Wesen haben kann, als für einen andern, oder, wie Euthydem meinte, jedem Dinge kämen alle mögliche, gedenkbare Prädicate in einer und derselben Zeit zu. Wenn es so wäre, so stünde es in eines jeden Willkühr, mit welchem Worte er jede Sache bezeich-

14) Cratylus S. 230—232.
15) Cratylus S. 233. 234.

Digitized by Google

zeichnen wollte. Allein diese Behauptungen sind falsch [16]).

III. Es folgt also daraus, daß jedes Ding ein bestimmtes Wesen hat, welches sich nicht nach der subjektiven Vorstellung dieses oder jenes verändert. Die Dinge richten sich also nicht nach der Vorstellung von ihnen, sondern vielmehr die Vorstellungen müssen sich nach den Dingen richten, wenn sie wahr sein sollen. So wie die vor sich bestehenden Dinge durch ihr Wesen, unabhängig bestimmt sind, so sind es auch die Wirkungen und Handlungen. Sie geschehen nicht nach unsern Vorstellungen, sondern nach ihrer Natur. Wir können z. B. nicht jede beliebige Sache mit jedem beliebigen Werkzeuge zerschneiden, sondern nur diejenige, nach deren Natur es möglich ist, und mit dem Werkzeuge, welches diese Wirkung hervorbringen kann. Nun ist aber das Reden, Nennen, ein Objekt bezeichnen, auch eine Handlung, die also auch ihr objektives Wesen haben muß, wodurch das Mittel bestimmt wird, das wir dazu wählen müssen. Es ist also nicht ganz willkührlich, was, wie und durch welches Zeichen wir etwas benennen wollen [17]).

IV. Jedes Wort ist zu betrachten als ein Werkzeug, als ein Mittel zu etwas. Der Zweck ist die Benennung der Dinge und die Unterscheidung des Wesens derselben. Wenn man annimmt, daß die Worte nur willkührlich sind, und durch ihre Festsetzung und Anordnung gelten, so muß sich doch der Gesetzgeber oder Urheber der Worte nach der Natur desjenigen richten, was er in Worten ausdrücken will, so wie der Verfertiger jedes Instruments

16) Ebendas. S. 234—236.
17) Ebendas. S. 236—238.

ments die Beschaffenheit des Objekts und der Wirkung vor Augen haben muß, wenn es brauchbar und tauglich sein soll. Es ist also nothwendig, daß derjenige, der ein Wort macht, das Wesen (d. h. den Begriff, ἰδέα) des Objekts in das Wort und dessen Bestandtheile legen muß, obgleich es nicht nothwendig ist, daß er zu Bezeichnung einer und derselben Sache einerlei Wortlaute nehmen muß. Zu einerlei Zweck können verschiedene Mittel dienen, so wie ein Schmid einerlei Instrument aus verschiedenem Eisen machen kann. Die Wortbilder können also einerlei Sache in verschiedenen Sprachen auf verschiedene Weise ausdrücken [18]).

Nun fragt es sich, wer soll die Worte in Ansehung ihrer Tauglichkeit, ihrer Zwecke beurtheilen. Bei andern Werkzeugen thut das nicht der Verfertiger, sondern der Künstler, der sie braucht. So ist es auch bei den Worten. Der Beurtheiler derselben ist der Denker, der Gebrauch von ihnen macht.

Es erhellet hieraus, daß es nicht die Sache jedes Menschen ist, Worte zu bilden, und daß sie nicht willkührlich sind, sondern daß man bei ihrer Bildung auf das Wesen eines Dinges sehen muß, welches eigentlich die durch die Natur bestimmte Benennung des Dinges ist, deren Nachbildung die Worte sind [19]).

Plato betrachtet also die Worte aus dem logischen Gesichtspunkt; aber man muß wohl bemerken, was er

18) Cratylus S. 239—243. ἀρ' οὖν καὶ τὸ ἑκάτῳ φύσει πέφυκος ὀνόματον νομοθέτην ἐκεῖνον εἰς τὰς φθογγὰς καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπισκοπεῖσθαι τιθέναι.

19) Ebendaſ. S. 243,244. καὶ κινδυνεύει ὁ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὂν ἑκάστῳ, καὶ δυναμένον αὐτὸ τὸ γε εἶδος τιθέναι εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς.

für einen Begriff mit einem Worte verband. Er verstand, wie aus den zulezt angezogenen Stellen erhellet, nicht das Wort als bloßes Zeichen, sondern zugleich mit das Bezeichnete, den Begriff des Objekts. Wir werden weiter unten darthun, daß er die Worte als bloße Zeichen betrachtet, und getrennt von dem Bezeichneten selbst für willkührlich hielt. Er streitet also nicht dagegen, sondern gegen die Behauptung, daß nicht allein die Worte als Zeichen, sondern auch die Merkmale, unter welchen man ein Objekt sich vorstellet, willkührlich sind. Insofern nun die Zeichen der Gedanken durch die Merkmale eines Objekts bestimmt werden, und sich nach diesen richten müssen, insofern ist sein Räsonnement wahr.

Dieß ist auch Alles, was er gegen des Hermogenes Behauptung durchzusetzen sucht. Da aber dieser nun weiter gehet, und verlangt, daß er seine Behauptung durch Thatsachen beweisen, oder von seinem Grundsatz Anwendung auf die griechische Sprache machen soll, so läßt Plato den Sokrates den Versuch machen, ob sich nicht von der Benennung der Helden, Götter, Elemente, Tugenden, Vermögen des vorstellenden Subjekts u. s. w. objektive Gründe angeben lassen. Die ganze Untersuchung bestehet in lauter Ableitungen der Wörter aus Stammwörtern, die größtentheils weithergeholt, gezwungen sind, und mehr ein Spiel des Witzes als eine Beschäftigung des Verstandes scheinen. Bei dieser Ausführung liegt das Heraclitische System von einer durchgängigen Veränderlichkeit der Dinge zum Grunde [20]).

Da er nun zulezt auf gewisse Stammworte kommt, aus denen alle übrige abgeleitet werden, so wirft er die Frage auf, worin die (objektive) Wahrheit der Stammworte bestehe. Die Wahrheit der Worte bestehet überhaupt darin, daß sie das Ding nach seinem Wesen bezeich-

20) Cratylus S. 244—308.

zeichnen. Die abgeleiteten thun das durch die Stammworte, von denen sie abgeleitet sind. Aber wie läßt sich die objektive Wahrheit der ersten nicht abgeleiteten denken? Die Frage wird so beantwortet. Wenn wir keine Sprache hätten, und doch einem andern Objekte darstellen wollten, so würden wir es wie die Stummen machen, und Hände, Kopf und die übrigen Theile des Körpers zur Bezeichnung der Dinge brauchen. Wenn wir aber Sprachorgane und Sprachfähigkeit voraussetzen, und annehmen, daß die Bezeichnung der Dinge durch die Sprache geschehen soll, so müssen wir sagen, ein Wort sei die Bezeichnung eines Dinges durch die Stimme, insofern sie eine Sache nachahmet [21]). Allein auf diese Weise würde man sich nicht richtig ausgedrückt haben. Denn es würde folgen, daß das Nachmachen des Tons und der Stimme des Schafes oder des Hahnes so viel wäre, als diese Thiere nennen, oder sie durch die Sprache bezeichnen, welches doch falsch ist. Das Wort muß Nachahmung des Objekts sein, aber nicht jede Nachahmung ist ein Wort. Wenn die bildenden Künste die Gestalt und Farbe, welche einem Dinge eigen sind, oder die Musik ihren Ton darstellet, so ist es Nachahmung; aber daraus entstehet noch kein Wort. Soll es dieses werden, so muß das Eigenthümliche jeder Sache (das Wesen) durch die Sylben und Buchstaben eines Wortes ausgedrückt werden. In dieser Rücksicht giebt es selbst von dem Laut, Tone, Stimme, Farbe, Gestalt, Worte, weil alle diese Dinge auch ihr bestimmtes Wesen haben [22]).

Um

21) Cratylus S. 311. Ονομ' αρ' εςιν, ὡς εοικε, μιμημα φωνης εκεινȣ, ὁ μιμειτοῃ και ονομαζει ὁ μιμȣμενος τῃ φωνῃ ὁ αν μιμηται.

22) Ebend. S. 312. ειτις αυτο τȣτο μιμεισθαι δυναιτο ἑκαςȣ τȣν ȣσιαν γραμμασι τε και συλλαβαις αρ' ȣκ αν δηλοι ἑκαςον ὁ εςιν;

Um nun auf diesem Wege die objektive Wahrheit der Stammwörter begreiflich zu machen, muß man die Worte in ihre Bestandtheile, in Sylben, und diese in die einzelnen Laute auflösen, und ihren wesentlichen Charakter zur Bezeichnung von Etwas (δυναμις) festsetzen [23]). Plato macht einen Versuch, diese Idee auszuführen. Er nimmt an, das R sei zur Bezeichnung jeder Bewegung tauglich; das Jota drücke das Feine und Kleine aus; das L das Sanfte und Gelinde; das A diene zum Zeichen des Großen; das η zum Zeichen des Langen u. s. w. [24]). Dieser Gedanke von dem Fundament der Sprache war für den Plato keine ausgemachte Wahrheit. Er legt in der Folge selbst das Bekenntniß ab, daß er von alle dem, was er gesagt habe, nichts als erwiesen behaupten wolle [25]). Alles, was er von der Bedeutung der einfachen Laute sagt, ist nur problematisch, und beziehet sich auf die Hypothese, daß die Worte, als Zeichen betrachtet, durch die Natur der Dinge bestimmt sind, welche aber Plato in ihrem ganzen Umfange nicht gelten lassen konnte, indem sie allenfalls nur auf Gegenstände der äußern Anschauung paßt. Sie scheint, sagt er selbst, ungereimt und abentheuerlich zu sein, ob sie gleich nothwendig ist, um von der Wahrheit der Stammwörter (unter der Voraussetzung nehmlich, daß diese, so wie die abgeleiteten, objektive Wahrheit haben) Rechenschaft zu geben [26]). Nothwendig ist sie, weil der Grund der abgeleiteten Worte nur in den Stammworten zu suchen ist, und wenn man von diesen nichts weiß, von den abgeleiteten noch weniger etwas wissen kann. Wenn man also

23) Ebendas. S. 313.
24) Ebendas. S. 317—319.
25) Ebendas. S. 321.
26) Cratylus S. 315. γελοια μεν οιμαι φανεισθαι, γραμμασι και συλλαβαις τα πραγματα μιμιμενα καταδηλα γιγνομενα· ὁμως δε αναγκη· η γαρ εχομεν τυτυ βελτιον εις ὁ,τι επανεγκωμεν περι αληθειας των πρωτων ονοματων.

also von den Stammworten Grund angeben will, so kann man ihn nur in der Uebereinstimmung der Bestandtheile derselben mit den Dingen, die sie bezeichnen, setzen. Der Nothwendigkeit, Grund von den Stammwörtern zu geben, dadurch ausweichen zu wollen, daß man sagt, sie sind von den Göttern erfunden, und müssen daher wahr sein; oder sie rühren von den Barbaren her, und sind wegen ihres Alterthums unerforschlich, sind leere Ausflüchte, und deswegen unstatthaft, weil dadurch die Möglichkeit, die Wahrheit der abgeleiteten auf Gründe zu stützen, aufgehoben wird [27]). Plato fodert also von dem Vertheidiger dieser Erklärungsart, daß er auch Gründe von den Stammwörtern vorlegen soll, und da nur dieses auf eine einzige Weise möglich, die Aufstellung der Gründe in concreto und die Ableitung aus diesen aber wenig befriedigend ist, so können wir sicher daraus schließen, daß sie Plato nicht für die seinige anerkannt wissen wollte. Dieses Resultat wird noch einleuchtender werden, wenn wir vorher seine Gründe gegen die andere Behauptung vernommen haben.

Plato hatte den Sokrates die Parthie des Kratylus gegen den Hermogenes nehmen, und ihn behaupten lassen, daß die Worte nicht willkührlich, sondern durch die Natur der bezeichneten Gegenstände bestimmt sind. Nachdem er den Versuch gemacht hatte, in einigen Beispielen die abgeleiteten und Stamm-Worte auf objektive Gründe zurückzuführen, so wendet er sich zu dem Kratylus, mit dem er bis hieher gemeinschaftliche Sache gemacht hatte, und äußert Zweifel und Unruhe über seine behaupteten Sätze. Nichts ist so gefährlich, sagt er, als von sich selbst getäuscht zu werden. Um uns gegen diese Gefahr, die desto größer ist, weil das, was uns täuscht, von uns selbst unzertrennlich ist, zu sichern, müssen

27) Cratylus S. 316.

müssen wir unsere Prämissen einer öftern Prüfung unterwerfen, und, wie der Dichter sagt, vorwärts und hinterwärts sehen, d. h. die Gründe und Folgen untersuchen [28]). Dieses Geständniß würde Plato nicht gethan haben, wenn er von den im Vorhergehenden aufgestellten Sätzen über die Sprache völlig überzeugt gewesen wäre, oder nicht die Gränze überschritten hätte, welche er für die Sprachforschung festgesezt hatte. Jezt stellt er eine kritische Untersuchung über die Behauptung des Kratylus an, worin zugleich eine Revision seiner vorhergehenden Behauptungen vorkommt.

I. Es wird eingestanden, daß die Worte keinen andern Zweck haben, als der Belehrung (διδασκαλιας), das ist, Objekte zu bezeichnen; es wird eingestanden, daß es eine Kunst ist, Worte zu bilden. Jezt entsteht die Frage, ob es mit dieser Kunst eben so beschaffen ist, als mit andern, daß es gute und schlechte Künstler giebt, daß also einige ihrer Produkte gut, andere schlecht sind. Kratylus entscheidet diese Frage verneinend, wie er auch thun mußte, wenn er seinem Grundsatze, daß alle Worte durch die Natur bestimmet sind, so daß alle Beimischung von Willkührlichen ausgeschlossen ist, getreu bleiben wollte. Damit hängt nun eine andere Behauptung nothwendig zusammen, daß es keine Falschheit noch Irrthum weder in dem Denken noch in dem Reden gebe. Hierauf wird geantwortet: die Worte beziehen sich auf etwas, auf ihren Gegenstand. Aber beide sind verschieden, so wie das Gemälde etwas anders ist, als das Objekt, dessen Nachahmung es ist. Nun ist es aber gar wohl möglich, daß, wie bei Gemälden jemand die Kopie nicht auf das Original beziehet, und

28) Cratylus S. 322.

und z. B. meinet, das Gemälde eines Mannes sei von einem Weibe und umgekehrt, so auch ein Wort auf einen Gegenstand bezogen wird, den es nicht bezeichnen sollte. In diesem Fall ist die Beziehung falsch; und da dieses mit den zwei Arten von Wörtern, den Nenn- und Zeitwörtern, woraus die Sprache bestehet, geschehen kann, so ist die Möglichkeit einer falschen Rede bewiesen [29]).

Aus der Vergleichung der Worte mit Gemälden entdeckt sich noch eine andere Art von Möglichkeit einer Verfälschung der Sprache. Ein Gemälde kann treffend oder nicht treffend sein. Im ersten Falle stellt es gerade die Gestalt und die Farbenmischung wieder dar, welche dem Gegenstande zukommt; in dem zweiten hat das Gemälde entweder einen Mangel oder Ueberfluß daran. Das lezte Gemälde ist noch immer ein Gemälde, wenn es gleich nicht treffend ist. So kann es auch mit den Worten sein. Wer ein Wort bildet, kann das Wesen, und gleichsam die Charakterzüge eines Dinges vollständig ausdrücken; dann ist es ein treffendes Wort, und er ein geschickter Künstler. Aber es ist auch möglich, daß er das Wesen nicht treffend ausdrücket, und daß entweder fremde Züge hinzukommen, oder wesentliche ausgelassen werden. Es bleibt dabei immer ein Wort, aber es ist keine getreue Kopie mehr [30]).

Es läßt sich hier der Einwurf machen, daß, sobald etwas zu dem Worte hinzukommt oder weggelassen wird, es aufhöret, dasselbe Wort zu sein; es wird ein anderes Wort, das sich also auf einen andern Gegenstand beziehet.

29) Cratylus S. 322—327.

30) Ebend. S. 327. 328. ὁ δια των συλλαβων τε και γραμματων την ουσιαν των πραγματων απομιμουμενος, αρα ου κατα τον αυτον λογον αν μεν παντα αποδω τα προσηκοντα, καλην ἡ εικονα εσαι; εαν δε σμικρα ελλειπῃ ἡ προστιθῃ ενιοτε, εικων μεν γενησεται, καλη δε ου.

het. Allein dieser Einwurf paßt nur allein auf Zahlen (Größen). Durch Hinzusetzung oder Wegnahme entstehet also sogleich eine andere Zahl. Wo es aber auf Qualität, Beschaffenheiten ankommt, verhält sich die Sache anders. Im Gegentheil darf die Kopie, das Bild, von etwas nicht einmal alle Eigenthümlichkeiten in sich fassen, welche das Original ausmachen; weil das sonst keine Kopie, sondern das Original selbst sein würde, wobei alle Unterscheidung aufhören müßte. Wenn also der Name vom Kratylus alles enthielte, was das Wesen des Kratylus ausmacht, so wäre es kein Name mehr, sondern ein zweiter Kratylus. Hieraus folgt also, daß die Worte nicht alles das enthalten dürfen, was in dem Objekte ist; daß sie bald weniger bald mehr von den dem Objekte zukommenden Merkmalen (προσηκοντα) in sich fassen; daß sie in diesem Verhältnisse besser oder schlechter sind; daß ein Wort noch immer das Objekt bezeichnet, so lange nur der unbestimmteste Begriff desselben in ihm anzutreffen ist (ἑως αν τυπος ενη τυ πραγματος). Es erhellet aber auch daraus, daß man ein anderes Princip für die Wahrheit der Bezeichnung durch Worte suchen muß [31]).

II. Plato zeiget nun, daß man nach diesen Grundsätzen zulezt selbst auf die Behauptung des Hermogenes geführt werde, der lezte Grund von der Bedeutung der Worte sei Convenienz, weil man die Uebereinstimmung der Elemente in den Stammwörtern mit der Natur der Dinge in concreto nicht zeigen kann. Wenn man z. B. annimmt, das ρ bedeute Bewegung und Härte, das λ aber das Sanfte und Weiche, so kommen beide in dem Worte ὀκληροτης vor, wofür die Eretrienser ὀκληροτης sagen, wovon man keinen Grund angeben kann,

31) Cratylus S. 329—333.

kann, außer daß man etwa sagte, das λ sei ein falscher Zusatz in dem Worte. Allein auch dieses zugegeben, so verstehen wir doch eben so gut, was das Wort bedeutet, als wenn es diesen Zusatz nicht hätte, so wie wir die Eretrienser verstehen, wenn sie σκληροτης für σκληροτης sagen. Allein geschieht das nicht aus Gewohnheit? Gewohnheit und Convenienz sind dem Begriffe nach nicht verschieden. Man will damit nichts anders sagen, als daß ein anderer die nemliche Vorstellung habe, welche ich mit dem Ausdruck eines Wortes verbinde. Dann ist das Wort eine Bekanntmachung des Objekts, eine Belehrung und Bezeichnung, die Elemente des Worts mögen der bezeichneten Sache ähnlich oder unähnlich sein. Die Wahrheit der Worte bestehet nach dieser Vorstellungsart nur darin, daß mit ihnen als bloßen Zeichen eine gewisse Bedeutung allgemein verknüpft wird; und der Grund von dieser allgemeinen Bedeutung (d. i. Wahrheit) ist Convenienz oder Uebereinkunft, die Bedeutung anzuerkennen, aber nicht Uebereinstimmung mit der Sache, die bezeichnet werden soll [32]).

Das Resultat dieser Prüfung ist also dieses. Man muß nothwendig der Gewohnheit oder Convenienz einen Ein-

32) Cratylus S. 333—335. εθος δε λεγων, οιει τι διαφερον λεγειν συνθηκης; η αλλο τι λεγεις το εθος, η ὁ, τι εγω ὁταν τυτο φθεγγωμαι, διανοουμαι εκειυο, συ δε γινωσκεις, ὁτι εκειυο διανοουμαι — ει δε τυτο ὁτως εχει, τι αλλο η αυτος σαυτω συνεθυ; και σοι γιγνεται ἡ ορθοτης τυ ονοματος συνθηκη, επειδη γε δηλοι και τα ὁμοια και τα ανομοια γραμματα, εθης τε και συνθηκης τυχοντα. Ich bemerke hier noch, daß in den darauf folgenden Worten, wo es heißt: ει δ' ὁτι μαλιστα μη εστι το εθος συνθηκη, der Text verdorben ist: man muß für μη δη lesen, oder die Negation ganz wegstreichen.

Einfluß auf die Bildung und die Bedeutung der Worte einräumen. Es ist unmöglich, alles, was man denkt, mit Worten auszudrücken, welche dem Gegenstande entsprechen. Wo sollten z. B. alle Worte herkommen, um alle Zahlengrößen auszudrücken? So annehmlich auch die Behauptung ist, daß alle Worte mit der Natur übereinstimmen, so ist doch das Verfahren mißlich, wenn man mit aller Gewalt diese Aehnlichkeit erzwingen will; und man muß zulezt doch zu dem subjektiven Grunde der Convenienz seine Zuflucht nehmen [33]).

III. Das nemliche Resultat versucht nun Plato auf einem andern Wege darzuthun, indem er von dem Zweck der Sprache ausgehet. Von beiden Parthien wird so viel eingestanden, daß die Worte bestimmt sind, uns zu belehren (διδασκειν). Dieses wird aber von der einen Parthie anders erkläret, als von der andern. Kratylus verstehet das in dem Sinne, daß, wer die Worte weiß und kennet, auch die dadurch bezeichneten Dinge weiß, daß die Erfindung eines Worts auch die Erfindung der Sache sei; und daß es keine andere Methode gebe, etwas zu untersuchen, zu lehren, zu lernen [34]).

Dagegen erhebt Plato folgende Einwürfe. Erstlich, wenn dieß die einzige Methode zu denken und untersuchen wäre, so wäre jeder Mensch der größten Gefahr, irre geführt zu werden, blos gestellt. Denn wenn die Sprachbilder die Worte nach der irrigen Vorstellung, welche

33) Cratylus S. 336. εμοι μεν υη και αυτη αρεσκει μεν, κατα το δυνατον ὁμοια ειναι τα ονοματα τοις πραγμασι· αλλα μη ὡς αληθως, το τυ Ἑρμογενυς, γλισχρα η ἡ ὁλκη αὐτη της ὁμοιοτητος, αναγκαιον δε μ και τη φορτικη τινα προσχρησθαι, τη συνθηκη.

34) Ebendaſ. S. 337. διδασκειν εμοι γε δοκει, και τυτο πανυ ἁπλυν ειναι, ὁς αν τα ονοματα επιστηται, επισασθαι και τα πραγματα.

welche sie von den Dingen hatten, bildeten, so müssen sie uns nothwendig zu dem nemlichen Irrthum verleiten. Man könnte zwar darauf antworten, der erste Gesetzgeber der Sprache habe sich nicht geirrt, und der gültigste Beweis davon sei dieß, daß die ganze Sprache mit sich selbst harmonisch übereinstimme. Allein damit ist nichts gesagt. Denn sein Hauptgedanke konnte sich über alles erstrecken; er konnte das Ganze der Sprache demselben anpassen, ungeachtet der erste Gesichtspunkt falsch war. Ein System kann ohne Widerspruch consequent, und doch dabei falsch sein, wenn das Fundament nicht wahr ist. Der Grundirrthum kann auch auf eine so unmerkliche Art mit allen Worten verwebt sein, daß er nicht leicht zu entdecken ist. Doch wir können nicht einmal einräumen, daß die Sprache so harmonisch ist, als wir angenommen haben. Es scheint ein Widerstreit unter den Worten zu sein, indem einige auf Veränderlichkeit, andere auf Beharrlichkeit der Dinge hinweisen [35]). Oben hatte er die etymologische Ableitung einiger Worte nach dem Heraclitischen System gegeben; hier leitet er sie auf eine andere Art ab, welche auf ein dem Heraclitischen entgegengesetztes System führet. Plato hielt zwar keine von denselben für gegründet, aber doch konnte er sie als Hypotheſen gebrauchen, um mit dem einen dogmatischen System das andere zu bestreiten; und er konnte das um so mehr, da die Gründe für und gegen die eine und andere dieser Erklärungsarten völlig gleich sind. Es kann also keine angenommen, und keine verworfen werden [36]).

Wenn wir annehmen, daß es Gesetzgeber der Sprache gegeben hat, welche die Worte bildeten, so kann man die Frage aufwerfen: Hatten sie eine Erkenntniß von den Dingen, welche sie in der Sprache bezeichneten, oder nicht? Nach dem System des Kratylus muß man das Erste annehmen.

35) Cratylus S. 337—339.
36) Ebendas. S. 339. 340. 343.

Da aber nach eben demselben die Dinge auf eine einzige Art, nemlich durch die Worte, erkannt werden, so konnten sie die Dinge vor Erfindung der Worte auf keine Weise erkennen. Es bleibt noch der einzige Ausweg, daß man sagt, ein höheres Wesen, ein Dämon oder eine Gottheit, habe die Worte festgesezt. Dagegen streitet aber der Widerstreit, der in der Sprache angetroffen wird [37]).

Es ist also nothwendig, nicht die Worte selbst, sondern etwas Anders zum Kriterium über die Wahrheit der Worte, und zur Entscheidung des Widerstreits in denselben zu machen; und das muß Etwas sein, das ohne Worte erkannt werden kann, das Wesen der Dinge, welches durch die Vernunft aus bloßen Begriffen erkennbar ist. Gesezt auch, es gäbe noch eine Erkenntnißart, nemlich durch Worte, so würde doch jene immer einen großen Vorzug vor dieser behaupten, insofern die Worte, wie man voraussezt, doch nichts anders sind als die Kopien der Dinge, deren Uebereinstimmung man erst dann beurtheilen kann, wenn man die Dinge erkannt hat [38]).

Dieß sind die vorzüglichsten Gedanken des Plato über die Sprache. Seine vorzüglichste Absicht scheint die gewesen zu sein, den Sophisten entgegen zu arbeiten, die die Philosophie zu einem bloßen Wortkram herabsezten, und ihre spitzfündigen Ableitungen und Erklärungen der Worte für wirkliche Erkenntniß der Dinge ausgaben. Diese Absicht erreichte er dadurch, daß er die beiden vorzüglichsten Hypotheſen über die Wahrheit der Worte einander entgegensezte, und zeigte, daß keine vollkommen befriedigend sei. Die Hauptfrage war: sind die Worte willkührliche oder natürliche Zeichen? Eine Parthie erklärte sich für die erste, und eine andere für die zweite

37) Cratylus S. 343.
38) Ebendas. S. 344.

zweite Behauptung. Plato nahm die Parthie der lezten gegen die erste, und der ersten gegen die zweite.

Wenn man nun aber fragt, für welches Resultat sich Plato erklärt habe, so wird sich das leicht finden lassen, wenn man auf folgende Punkte Rücksicht nimmt. Daß die Worte als bloße Zeichen nicht durch die Natur bestimmt, oder doch zum Theil willkührlich sind, behauptet Plato selbst. Das Wort Gerade und Krumm hat keine nothwendige Beziehung mit der dadurch bezeichneten Eigenschaft. Man könnte daher das, was wir unter Gerade verstehen, mit eben der Befugniß durch das Wort krumm ausdrücken, und umgekehrt [39]). Wenn das seine Richtigkeit hat, so kann er die Behauptung des Hermogenes nicht geradezu und ohne Einschränkung bestreiten, sondern nur insofern dieser den Satz: die Worte sind willkührlich, in einem zu großen Umfang nahm, und ihn auch zugleich von dem Inhalte der Worte, den durch sie bezeichneten Objekten, verstand. Hermogenes behauptete eben das, was Protagoras sagte, nur mit andern Worten. Dagegen richtet Plato nun hauptsächlich seine Einwürfe. Der Versuch, eine objektive Uebereinstimmung mit den Objekten aufzusuchen, ist eine Abschweifung, und mehr ein Spiel des Witzes, wodurch er den Dogmatismus der Sophisten lächerlich zu machen sucht. Dieß wird aus den Ausdrücken: er sei von Eutyphrons Weisheit begeistert; Eutyphrons Weisheit sei in ihn übergegangen; er sei über seine überschwänglichen Einsichten erstaunt, u. s. w. einleuchtend [40]). Diesem zu Folge wird man das Resultat aufstellen müssen: Plato behauptet die Willkührlichkeit der Worte als bloßer Zeichen der Vorstellungen; aber er läugnet, daß der Inhalt der

39) Epistola VII. S. 133. ονομα γε αυτων φαμεν ουδεν ουδενι βεβαιον ειναι. κωλυει δ'ουδεν, τα νυν τρογγυλα καλουμενα, ευθεα κεκλησθαι.

40) Cratylus S. 256. 261. 283.

Worte willkührlich sei. Der Inhalt ist der Begriff von dem Objekt, welches durch das Wort bezeichnet wird. Nun ist es aber nicht gleichviel, wie und was für einen Begriff man sich von einem Objekte machen will, sondern er ist durch die Natur des Objekts bestimmt, und muß sich nach derselben richten. Die Sprache ist also mehr ein Inbegriff von Zeichen unserer Begriffe von den Objekten, als von den Objekten selbst. Die Beschaffenheit des Zeichens sollte zwar durch den Inhalt, oder den Begriff bestimmt werden; allein weil das gar nicht oder doch nicht durchgängig möglich ist, so bleibt hier der Willkühr vieles überlassen. Insofern hat die Bedeutung eines Wortes nur subjektive Gültigkeit, welche aber an die Stelle der objektiven tritt, wenn andere eben diese Bedeutung anerkennen, es sei aus Gewohnheit oder Einverständniß. Unterdessen giebt es doch auch gewisse Gesetze für die Sprache, so viel Einfluß auch die Willkühr dabei hat. So ist es ein Gesetz, daß die Benennung einer Gattung für alle Individuen derselben gelten muß, so lange sie den Charakter der Gattung an sich tragen. Wir belegen z. B. alle Jungen der Pferde mit demselben Nahmen, wenn sie wie Pferde gestaltet sind; sonst bekommen sie die Benennung von der Gattung, mit der sie Aehnlichkeit haben [41]). Aber dieses ist mehr ein logisches Gesetz für die Sprache, welches den Inhalt der Worte betrifft.

Plato betrachtete also die Sprache vorzüglich aus dem logischen Gesichtspunkt, und beachtete mehr die Beziehung der Worte als Zeichen auf das Objekt (das Formale), als die Bedeutung des Zeichens als Zeichens (das Materiale). Dieses war nach den rohen Versuchen der erste, der mit philosophischem Geiste angestellt wurde. Plato umfaßte dabei fast alle möglichen Seiten und Gesichtspunkte, welche für die philosophische Sprachlehre

41) Cratylus S. 249—251.

re gehören, und veranlaßte dadurch unstreitig die Aufmerksamkeit mehrerer Denker, daß sie über diesen Gegenstand weiter nachdachten. Es war aber dabei unvermeidlich, daß er nicht alles genau entwickeln, bestimmen und entörtern, nicht alles aus richtigen Gründen herleiten konnte, und daß seine Philosophie der Sprache, gegen das System, wozu so viele Denker nach ihm Beiträge lieferten, gehalten, nichts, als ein bloßer Entwurf ist.

In der Untersuchung über die Wahrheit der Sprache berühret auch Plato einigemal die Frage über den Ursprung derselben. Er denkt sich die Sprache als das Werk einer Intelligenz, eines Verstandes (διανοια). Diese Behauptung ist aber zu einseitig, wovon der Grund in dem logischen Gesichtspunkt lieget, aus welchem er die Sprache nur als Bezeichnung des Gedachten betrachtete, ohne daran zu denken, daß es auch Worte für Empfindungen und Gefühle giebt. Aber vorausgesezt, daß die Sprache die Wirkung einer Denkkraft ist, so fragt es sich weiter, ob die göttliche Denkkraft oder die menschliche die Ursache derselben sei. Ob er gleich diese Fragen nicht ausführlich untersuchte, so kann man doch leicht einsehen, für welche Antwort er sich würde erkläret haben. Die Ableitung der Sprache von einer Gottheit kommt ihm vor wie die Maschinerie in den dramatischen Werken, wo eine Gottheit erscheint, wenn der Knoten der Verwickelung nicht anders gelößt werden kann. Also dachte er sehr vernünftig, die Vernunft müsse, weil sie diese Frage sich vorlege, auch darüber entscheiden, sie müsse den Ursprung der Sprache erklären, aber aus Gründen, die für sie begreiflich sind [42]).

Plato kannte den großen Einfluß der Sprache auf alle philosophischen Untersuchungen. Aber wir finden nicht, daß er einen Versuch gemacht habe, die Regeln

42) Cratylus S. 296. 316. 343.

des Denkens auf die Sprache anzuwenden, und daraus besondere Regeln herzuleiten, um das Streben nach Erkenntniß und Wahrheit zu befördern, und Irrthum zu vermeiden. Es kommen nur einige Bemerkungen dieser Art vor. So wie jedes Wort eine Bedeutung, einen Inhalt haben muß, wenn es nicht ein bloßer Schall sein soll, so bezeichnet jedes Wort auch nur einen Gegenstand. Es giebt also keine Synonyme. So lange man also eine und die nemliche Sache mit mehrern Worten ausdrücket, so kann man sicher schließen, daß der eigentliche Begriff derselben noch nicht gefunden ist [43]). Es ist also gleich nothwendig, die Begriffe zu erörtern, als die Bedeutung der Worte zu bestimmen, und Worte von einander zu unterscheiden, die einander ähnlich sind. Die Strenge und Genauigkeit im Denken wird dadurch befördert. Dieß ist eine unerlaßliche Pflicht in wissenschaftlichen Untersuchungen, so sehr es auch anderswo gegen den guten Geschmack ist, und Pedanterei verräth, wenn man die Worte nach der größten Strenge nimmt [44]).

Von der Sophistik.

Der Philosoph macht sich dieses Nahmens durch reines Streben nach Wahrheit würdig; er entfernt von seinen Untersuchungen über das objektive Wesen der Dinge allen Einfluß der Leidenschaften. Den Sophisten ist es mehr um Ansehen, Ruhm, Ehre und Vortheile, als Wahrheit zu thun. Sie suchen mehr zu blenden als zu belehren, mehr zu überreden als zu überzeugen. Bei ihren Untersuchungen bemühen sie sich nicht, den Begriff des Objekts zu erörtern, und die Merkmale, die ihm als solchem Objekte zukommen, zu bestimmen, sondern sie wol-

43) Sophista S. 256.

44) Theaetet. S. 139. το δε ευχερες των ονοματων τε και ρηματων, και μη δι' ακριβειας εξεταζομενον, τα μεν πολλα ουκ αγεννες, αλλα μαλλον το τουτω εναντιον ανελευθερον· εστι δε ὁτε αναγκαιον.

wollen nur den Schein haben, als wenn sie die Einsicht von allen Dingen hätten. Sie glauben im Stande zu sein, alles zu behaupten, und alles zu widerlegen. Dieses ist wider die Regeln des Denkens; gleichwohl könnten sie andern kein solches Blendwerk vormachen, wenn sie ihren Behauptungen nicht den Schein der Gründlichkeit zu geben wüßten, welches wiederum nicht ohne logische Kunstgriffe geschehen kann. Sie müssen also eine Logik haben, aber nur des Scheins, welche eine Ausartung der wahren Logik ist. Aristoteles erwarb sich zuerst dieses Verdienst, diese Logik des Scheins, vorzüglich in den falschen Schlüssen, in ihrer Blöße darzustellen. Plato begnügte sich damit, einige Quellen von den sophistischen Schlüssen aufzudecken.

Die Hauptquelle der sophistischen Behauptungen ist der Mangel an bestimmten Begriffen von Wahrheit und Falschheit, welcher sich auf die unrichtige Vorstellung von bejahenden und verneinenden Urtheilen, und der logischen Realität und Negation ((ον, μη ον) gründet. Parmenides behauptete, das Nichts (μη ον) sei ein Unding, weil er es nicht in dem logischen, sondern objektiven Sinne nahm, da er unstreitig Recht hatte, weil das, was gar keine Realität hat, sich durch kein Prädicat denken läßt. Es giebt aber auch eine logische Negation, da man Etwas aus der objektiven Einheit eines Dinges ausschließet, in Ansehung dessen dieses Ding also Nichts ist (μη ον). Diese logische Negation ist das Fundament der falschen Urtheile, nicht die reale. Die Sophisten aber betrachteten die lezte als den Grund der Falschheit. Da diese nun in der That nicht gedenkbar ist, so läugneten sie alle Falschheit. Es war ihnen unmöglich, unrichtig zu denken, weil man, ohne Etwas zu denken, gar nicht denken kann, und also das Nichtwürkliche (μη ον) ganz und gar nichts ist [45]).

45) Sophista S. 240—286. 289. 297. Euthydem. S. 30—36. Cratylus S. 236.

Indem also die Sophisten behaupten, daß es keine Unwahrheit giebt, daß, was man sich auch immer vorstelle oder denke, es immer Etwas ist: so gehen zwei sophistische Formeln hervor, worauf ihr ganzes Blendwerk beruhet: Jeder Mensch stellt sich die Dinge vor, wie sie ihm sind; und wie er sich die Dinge vorstellet, so sind sie. Dieß war die Sophistik des Protagoras. Alle Vorstellungen und Begriffe lassen sich mit einander vereinigen; denn es giebt kein falsches Urtheil, und daher kommen jedem Dinge alle möglichen Prädicate zu, oder Alles ist alles. Dieses behauptete Euthydem [46]). Beide Formeln streiten wider den ersten Grundsatz der Logik, den Satz des Widerspruchs [47]).

Der Hauptfehler, welchen die Sophisten in ihrem Räsonnement begehen, bestehet darin, daß sie unterlassen, den Begriff von dem Objekte, das sie beschäftiget, genau und vollständig zu bestimmen, und ihn von andern zu unterscheiden. Daher springen sie von einem Gattungsbegriff gleich auf die Individuen, und von diesen auf den Gattungsbegriff über, ohne die Merkmale anzugeben, die allen gemeinschaftlich oder einem besonders zukommen. Daher wird es ihnen so leicht, alles zu behaupten, und alles zu bestreiten [48]). Oder mit andern Worten: sie vernachlässigen den Gattungsbegriff und die Unterscheidungsmerkmale der Gattungen durch Definitionen und Eintheilungen zu bestimmen. Aus diesem doppelten Fehler leitet auch Aristoteles alle sophistische Trugschlüsse ab.

46) Cratylus S. 236. πασι παντα ὁμοιως ειναι ἁμα και αει.

47) Theaetet. S. 89. 90. Sophista S. 272.

48) Philebus S. 220. οἱ δε νυν των ανθρωπων σοφοι ἑν μεν, ὁπως αν τυχωσι, και πολλῳ θαττον και βραχυτερον ποιουσι τȣ δεοντος, μετα δε το ἑν, απειρα ευθυς· τα δε μεσα αυτȣς εκφευγει· οἱς διακεχωρισται το, τε διαλεκτικως παλιν και εριστικως ἡμας ποιεισθαι προς αλληλȣς τȣς λογȣς. Politicus S. 62. 63.

System

System
der
Platonischen Philosophie.

Zweiter Theil.
Speculative Philosophie.

Digitized by Google

Digitized by Google

System der Platonischen Philosophie.

Zweiter Theil.

Theoretische Philosophie.

Der Zweck von allen Zurüstungen, welche die Logik anstellt, ist in der Platonischen Philosophie kein anderer, als die Erkenntniß der Dinge an sich aus Principien; daher sie auch Plato mit demselben Namen Dialektik nennet [1]). Dialektik ist das Organon der Wissenschaft der Dinge an sich, und die Wissenschaft selbst. Aristoteles gab ihr den Nahmen Metaphysik, unter welchem wir sie auch behandeln wollen, weil sie, was die Gegenstände, die Form und das Ziel anlangt, im Wesentlichen mit der Metaphysik übereinstimmt, wie sie vor der Kritik des Vernunftvermögens sein konnte.

Von dieser Wissenschaft kommen verschiedene Erklärungen vor, die dem Wesentlichen nach nicht verschieden sind. Sie heißt die Wissenschaft der Dinge, in so fern sie es sind, d. h. der Dinge an sich, oder der Ideen [2]). Sie ist zweitens die Wissenschaft von dem Zusammenhange

1) de republ. VII. S. 165. 163.

2) de republ. VII. S. 165. αυτȣ γε ἑκαστȣ περι, ὁ εστιν ἑκαστον, ȣκ αλλη τις επιχειρει μεθοδος ὁδῳ περι παντος λαμβανειν. Sophista S. 275. ὁ φιλοσοφος τῃ τȣ οντος αει δια λογισμων προσκειμενος ιδεᾳ.

hange der Dinge an sich, oder die Bestimmung der Prädicate, die mit dem Begriff eines Dinges verbunden werden, und des Umfangs, in welchem sie mit den Dingen, die unter einem Gattungsbegriffe stehen, in Verbindung stehen können [3]). Sie ist drittens die Wissenschaft der Bedingungen aller Dinge, und der Bedingung die nichts weiter voraussezt, durch Begriffe, unabhängig von Erfahrungsbegriffen [4]). Wenn man dieses zusammenfaßt, so kann man sagen, die Metaphysik ist die Wissenschaft von Ideen als Bedingungen aller Dinge, und ihrem Zusammenhange unter einander. Die Griechischen Philosophen nennten die Wissenschaft von den ersten Gründen aller Dinge Weisheit (σοφια). Unter diesem Namen kommt sie auch bei dem Plato vor, wiewohl nicht so oft als επιστημη und διαλεκτικη [5]).

Diese Wissenschaft wird blos durch Begriffe zu Stande gebracht, und zwar reine, mit Ausschließung alles dessen, was die Erfahrung lehret. Es ist also eine reine Wissenschaft a priori [6]). Doch darf man dieses nicht in dem strengsten Sinne nehmen, weil Plato die reinen Begriffe von den empirischen nicht nach einem sichern Kriterium zu unterscheiden wußte. Unter reinen Begrif-

3) Sophista S. 274. 275.

4) de republ. VI. S. 122. το δ' αυ ἑτερον το επ' αρχην ανυποθετον εξ ὑποθεσεως ιεσαι, και ανευ των περι εκεινο εικονων, αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιημενη. S. 124. Republ. VII. S. 163.

5) Aristoteles Metaphysicor. I, 1. σοφια περι τα πρωτα αιτια και τας αρχας. Ethicor. Nicomach. VI, 7. Epinomis S. 238. 273. 274. Definitiones S. 295. σοφια, επιστημη ανυποθετος· επιστημη των αει οντων· επιστημη θεωρητικη της των οντων αιτιας.

6) de republ. VI. S. 122. 124. λογος αιςθητω πανταπασιν μηδενι προσχρωμενος, αλλ' ειδεσιν αυτοις δι' αυτων εις αυτα, και τελευτα εις ειδη. Philebus S. 305. 306.

Digitized by Google

Begriffen (εἰδη, ἰδεαι) verſtehet er nur, wie wir oben bemerkt haben, die Begriffe von Gattungen und Arten.

Das lezte Ziel, worauf es dieſe Wiſſenſchaft angelegt hat, iſt das Abſolute, oder dasjenige zu erkennen, in welchem die oberſten Bedingungen aller übrigen Dinge angetroffen werden [7]). Die abſoluten Bedingungen ſind entweder nur comparativ oder ſchlechthin die erſten Bedingungen. Von jener Art ſind z. B. alle Ideen, die für die unter ihnen ſtehenden Dinge Principe ſind, obgleich über ſie noch ein höheres Princip iſt; von dieſer Art iſt nur allein die erſte unbedingte Urſache aller Dinge. Das iſt der Punkt, wohin die Vernunft kommen muß, wenn ſie Einheit und Harmonie in die ganze Summe ihrer Erkenntniß bringen, wenn ſie völlige Befriedigung für ſich finden ſoll. Die Theologie iſt alſo das lezte Ziel aller ſpeculativiſchen Unterſuchungen [8]). Dieſes erheiſchet das ſpeculative Intereſſe der Vernunft, mit welchem ſich das Bedürfniß der praktiſchen verbindet, indem ſie nur in Harmonie mit der ſpeculativen ein Syſtem zu Stande bringen kann, welches der Natur und der Freiheit angemeſſen iſt. Die Probleme von Daſein Gottes, Unſterblichkeit und Freiheit der Seele waren eigentlich durch die praktiſche Vernunft aufgegeben, wie man auch bei allen ſpeculativiſchen Unterſuchungen des Plato über dieſe Fragen wahrnehmen kann; allein weil das Vermögen der ſpeculativen Vernunft noch nicht kritiſch unterſucht war, ſo war es unvermeidlich, daß dieſe die Auflöſung verſuchen mußte.

Die

7) de republ. VI. S. 124. τὸ νοητὸν, ᾧ αὐτος ὁ λογος ἅπτεται, τῇ τῦ διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιυμενος ὡς ἀρχας, ἀλλα τῳ ὄντι ὑποθεσεις, οἱον ἐπιβασεις τε καὶ ὁρμας· ἵνα μεχρι τῦ ἀνυποθετῦ ἐπι τὴν τῦ παντος ἀρχὴν ἰων. — VII. S. 165.

8) de republ. VII. S. 163. 132. 133. ἐν τῇ γνωσῃ τελευταια ἡ τῦ ἀγαθῦ ἰδεα.

Die Platonische Metaphysik beruhet auf dem Grundsatze: **Die Vernunft erkennet die Dinge, wie sie an sich sind.** Die Ideen sind die Begriffe von den Dingen an sich. Durch die Entwickelung der Ideen erlangt man eine vollständige Erkenntniß des Wesens der Dinge. Die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge beruhet auf die gedachte Nothwendigkeit der Verbindung unter Ideen. Das Geschäfte der speculativen Vernunft ist also von gedoppelter Art, nemlich theils den Inhalt der Ideen, die für die Vernunft schon ein Maximum, ein Absolutes enthalten, welches als Bedingung der concreten Dinge gedacht wird, zu zergliedern; theils nach dem Satz des Grundes diejenigen Ideen und Bedingungen aufzusuchen, welche vorausgesezt werden, wenn man ein bestimmtes Ding oder alle denkt. Die Grundsätze, nach welchen die Vernunft in diesem Systeme verfährt, sind der Satz des **Widerspruchs** und des **Grundes: Was sich widerspricht oder was sich nicht denken läßt, das ist nicht; und was vorausgesezt wird, um etwas denken zu können, das ist, das existiret.**

Man sagt gewöhnlich, **Aristoteles** sei der Vater der Metaphysik. Allein ohne seinem Verdienst, welches er sich durch eine deutlichere und systematischere Analyse der metaphysischen Begriffe erworben hat, zu nahe zu treten, kann man doch nicht anders, als den **Plato für den ersten Vater der Metaphysik halten.** Er war es, der zuerst den Begriff der Totalität, der Bedingungen, des Absoluten deutlich entwickelte, und dadurch die Idee einer wissenschaftlichen Metaphysik möglich machte, von welcher er auch den ersten Plan entwarf. Wäre es auch, daß **Aristoteles** der erste gewesen, der ihn ausführte, so ist doch das Verdienst des Plato unwidersprechlich und nicht gering zu schätzen, daß er die Hauptidee dieser Wissenschaft erfand.

Plato erwähnet einer doppelten **Methode** für diese **Wissenschaft, der analytischen und synthetischen.**

Nach

Nach der erstern steiget die Vernunft von Bedingung zu Bedingungen fort, bis sie auf das Unbedingte kommt. Die zweite bestehet darin, daß sie von der obersten Bedingung, die nichts weiter voraussezt, zu dem durch sie bestimmten Bedingten herabsteigt. In jener ist die Theologie, die Wissenschaft von der absoluten Ursache das Lezte, in dieser aber das Erste [9]). Hierin können wir aber dem Philosophen nicht ganz folgen, weil er uns zu wenig Data gegeben hat, wie er nach beiden Methoden dieses System ausgeführet hat. Aus den vorhandenen Schriften läßt sich zwar bei einigen Ideen, z. B. der psychologischen und theologischen, der Weg aufspüren, wie er auf dieselben kam; und die Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele enthalten zum Theil die Prämissen dazu. Allein die ganze Reihe von Schlüssen, durch welche er von dem Bedingten zu den Bedingungen und von diesen wieder zurück auf das Bedingte fortging, und das System dieser vermeintlichen Erkenntnisse selbst suchen wir umsonst in seinen Schriften. Plato hat also entweder nur die Idee von dieser Wissenschaft in der oben angeführten Stelle angegeben, und sie nur zum Theil ausgeführt, oder die vollständige und wissenschaftliche Ausführung nicht für seine Schriften bestimmt. — Ich verweise hier auf die in dem ersten Band S. 264. ff. angegebenen Thatsachen, aus welchen man wohl schließen darf, daß er diese Wissenschaft, aber nur für seine esoterische Philosophie bearbeitet hat. Doch dem sei, wie ihm wolle, so

9) de republ. VI. S. 124. το τοινυν ἕτερον μανθανε τυμπαντα νοητα λεγοντα με τυτο, ὃ αυτος ὁ λογος ἅπτεται, τῃ τυ διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιυμενος ωκ αρχας, αλλα τω ὀντι ὑποθεσεις, οἱον επιβασις τε και ὁρμας· ἱνα μεχρι τυ ανυποθετυ επι την τυ παντος αρχην ιων, ἁψαμενος αυτης, παλιν αν εχομενος των εκεινης εχομενων, ὡτως επι τελευτην καταβαινῃ.

so müssen wir doch eine andere Anordnung für die Darstellung seiner Metaphysik wählen. Wir werden sie in zwei Theilen vortragen; in dem ersten die allgemeine, und in dem zweiten die besondere oder angewandte Metaphysik. Der erste Theil zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste enthält die Entwickelung einiger metaphysischen Begriffe. Der zweite ein Fragment der Platonischen Metaphysik, oder Philosopheme über das Eins und Viele. Der zweite enthält die Anwendung der metaphysischen Begriffe auf besondere Arten von Dingen oder Objekten. Erster Abschnitt. Prädicate der Dinge an sich. Zweiter Abschnitt. Prädicate der Erscheinungen. Dritter Abschnitt. Somatologie. Vierter Abschnitt. Psychologie. Fünfter Abschnitt. Kosmologie. Sechster Abschnitt. Theologie. Siebenter Abschnitt. Teleologie, oder von den lezten Zwecken der Dinge.

Wir können zwar diese Ordnung als ächt platonisch nicht verbürgen; allein sie hat den Vortheil, daß sich die einzelnen zerstreueten Sätze auf diese Art am zweckmäßigsten zusammen stellen lassen. Wenn nur sonst die Darstellung der metaphysischen Lehrsätze treu ist, so kann man wohl, wie mich dünkt, gegen den Zweifel, ob sie auch in der von dem Plato gewählten Ordnung vorgetragen sind, gleichgültig sein.

Der

Der Metaphysik
Erster Theil.

Erster Abschnitt.
Entwickelung einiger metaphysischen Begriffe und Grundsätze.

Da die Metaphysik die Wissenschaft der Dinge ist, so wird die Entwickelung des Begriffs eines Dinges (ον) nicht mit Unrecht an der Spitze stehen. Weil aber dieser Begriff sehr vieldeutig ist, so wollen wir erst die vorzüglichen Bedeutungen des Wortes ον aufzählen.

Das Wort ον bedeutet a) überhaupt das Objekt einer Vorstellung, das was vorgestellt und gedacht wird. In dem Sinne heißt es: keine Vorstellung ist ohne Objekt [1]). Daher b) ist es soviel als wahr, das was in einer Vorstellung Beziehung auf ein Objekt hat, und demselben entspricht [2]). c) Ein Objekt, das in seinen Prädicaten unveränderlich ist. Ein Objekt, das und insoferne es als bloses Objekt gedacht wird, nach den Prädicaten, die demselben in allen Lagen und Verhältnissen zukommen, oder das in der Idee gedachte Objekt. Daher bedeutet es auch soviel als das Wesen eines Dinges [3]). d) Ein Objekt, das in seinen Prädicaten wechselt; ein Objekt, inwiefern es nicht blos gedacht, son-

1) Phaedo S. 179. Sophista S. 243. Theaetet. S. 148. 149.
2) Sophista S. 295. Theaetet. S. 171.
3) Timaeus S. 301. τι το ον μεν αει, γενεσιν δε εκ εχον· και τι το γιγνομενον μεν ον δε μεντοτε. Timaeus S. 348.

de

dern auch angeschaut und also mit Merkmalen vorgestellt wird, die nicht nothwendig zum Wesen des Objekts gehören, und daher veränderlich sind [4]). e) Das Positive im Gegensatz des Negativen, oder der Inbegriff des Realen, welches den Begriff eines Objekts ausmacht [5]). f) Das Subjekt im Gegensatz seines Prädicats (παθος) [6]). g) Das Beharrliche im Gegensatz der wechselnden Bestimmungen [7]). h) Das was objektive Realität außer der Vorstellung hat, etwas Existirendes, und was mit dem Existirenden im Zusammenhange stehet, z. B. Wirkungen, Handlungen [8]). Das ον ist also überhaupt ein Ding, Objekt, welches nach den vier Klassen der Kategorien bestimmt gedacht wird.

Das Gegentheil von ον ist das μη ον. Dieses kommt in einer gedoppelten Bedeutung vor, inwiefern es als dem ον kontradiktorisch entgegengesezt, oder nur als etwas von dem ον Verschiedenes gedacht wird. In der ersten Bedeutung ist es ein Unding, das sich nicht denken läßt. Denn jedes Objekt ist ein Inbegriff von Merkmalen, durch welche er vorgestellt wird. Diese müssen bei dem Unding gänzlich weggelassen werden. Es kann mit demselben

de republ. V. S. 59. 60. sq. Laches V. S. 188. παλιν μν πειρω ειπειν ανδρειαν πρωτον, τι ον εν πασι τυτοις ταυτον εστι.

4) Phaedo S. 179. 180. Sophista S. 266. τω φιλοσοφω αναγκη — ὁσα ακινητα και κεκινημενα το ον τε και το παν, ξυναμφοτερα λεγειν.

5) Sophista S. 281. 295.

6) Eutyphro S. 24. κινδυνευεις, ερωτωμενος το ὁσιον, ὁ, τι ποτε εστι, την μεν ὁσιαν μοι αυτυ ε βυλεςθαι δηλωσαι. παθος δε τι περι αυτυ λεγειν, ὁ, τι πεπονθε τυτο το ὁσιον, φιλειςθαι ὑπο παντων των θεων· ὁ, τι δε ον, ὑπω ειπες.

7) Timaeus S. 343.

8) Sophista S. 206. παν ὁτερ αν μη προτερον τις ον, ὑστερον εις ὑσιαν αγοι, τον μεν αγοντα ποιειν, το δε αγομενον ποιειςθαι τι φαμεν.

ſelben nicht ein einiges poſitives Prädicat verbunden werden. Es kann alſo durch keine andere als negative Prädicate vorgeſtellt werden, es bleibt in Gedanken Nichts übrig. Was ſich nicht denken läßt, das exiſtirt auch nicht [9]).

In der zweiten Bedeutung iſt das μη ον nicht dem ον kontradiktoriſch entgegengeſezt, ſondern nur etwas von demſelben Verſchiedenes, und bedeutet nur ein Ding, das in Rückſicht auf ein anderes nicht das nemliche iſt. Dieſer Begriff bedarf noch einer Erklärung, welche durch eine nähere Erklärung des ον erſt eingeleitet werden muß.

Unter einem Dinge verſtehen wir den Inbegriff von Merkmalen, die ihm zukommen, und durch welche wir es vorſtellen. Bei einem Menſchen ſtellen wir uns Farbe, Geſtalt, Größe, Tugenden und Laſter vor; Merkmale, die wir in ſeine objektive Einheit zuſammen faſſen. In dieſer Rückſicht iſt jedes Ding Eins und Vieles. Vieles, in Rückſicht auf die Merkmale, die wir zuſammen faſſen, wenn wir ein Objekt denken; Eins, weil dieſes Mannichfaltige in die Einheit eines Objekts aufgenommen wird [10]). Der Inbegriff von dieſen Prädicaten macht das Weſen des Objekts aus; es ſind die poſitiven Merkmale, in Anſehung deren das Objekt iſt, das heißt beſtimmt wird, wie das Subjekt in einem bejahenden Urtheile. Indem aber ein Prädicat in das Objekt aufgenommen wird, wird dadurch das Gegentheil ausgeſchloſſen. Ein Objekt mit beſtimmten Prädicaten unterſcheidet ſich durch dieſelbe von andern Dingen. Indem es von alle dem, was es ſelbſt nicht iſt, unterſchie-

 den

9) Sophiſta S. 286. S. 241. των τι οντων επι το μη ον ηκ οιϛεον. S. 243. τω μη οντι των οντων μηδεν προσγιγνεϛθαι δυνατον.

10) Sophiſta S. 269. ὑτως ἑν ἑκαϛον ὑποθεμενοι παλιν αυτο πολλα και πολλοις ονομασι λεγομεν. Parmenides S. 76. 77. Philebus S. 215.

den wird, denken wir uns Merkmale, die von dem Objekte ausgeschlossen werden, und aussagen, was das Objekt nicht ist. Dieses sind die negativen Prädicate. Die Bewegung ist z. B. mit sich selbst verglichen, identisch (ταυτον), aber sie ist nicht die Identität selbst. In der ersten Rücksicht kommt die Identität der Bewegung zu, in der andern wird sie von ihr ausgeschlossen; wir bestimmen in dem ersten Falle die Bewegung positiv, im zweiten negativ [11]). Ein negatives Merkmal in Rücksicht auf das Objekt, von dem es ausgeschlossen wird, ist μη ον, und es heißt so viel, als es ist nicht dasselbe Objekt, es gehöret nicht mit in den Inbegriff seiner Merkmale. An sich aber hat das negative Merkmal so gut Realität, als ein positives Merkmal; denn wenn es nicht etwas Reales wäre, so könnte man nichts von demselben prädiciren. Nur das Reale kann mit dem Realen vereiniget oder von demselben ausgeschlossen werden. Dieses μη ον stehet unter dem Gattungsbegriff des Verschiedenen (ετερον, θατερον), oder unter dem Grundsatz: alles was von einem Objekte verschieden ist, wird, insofern es verschieden ist, von demselben ausgeschlossen [12]).

Hieraus entspringt der Grundsatz: Jedes Ding enthält eine Vielheit von positiven und eine Unendlichkeit von negativen Prädicaten, oder wie es Plato ausdrückt: Jedes Ding ist Vieles, und ist unendlich

11) Sophista S. 276. S. 280. κ γαρ οταν ειπωμεν αυτην (κινησιν) ταυτον και μη ταυτον, ὁμοιως ειρηκαμεν· αλλ' ὁταν μεν ταυτον, δια την μεθεξιν ταυτα προς αυτην, ὑτω λεγομεν· ὁταν δε μη ταυτον, δια την κοινωνιαν αυ θατερα, δι' ἡν αποχωριζομενη ταυτα, γεγονεν ὐκ εκεινο, αλλ' ἑτερον· ὡστε ορθως αυ λεγεται παλιν κ ταυτον.

12) Sophista S. 282. και το ον αρ' ἡμιν, ὁσαπερ εστι τα αλλα, κατα τοσαυτα ὐκ εστιν. εκεινα γαρ ὐκ ον, ἐν μεν αυτο εστιν, απειρα δε τον αριθμον τ' αλλα ὐκ εστιν αν. S. 283 — 286.

lich Vieles nicht [13]). Der Grund, warum den positiven Prädicaten Vielheit, den negativen Unendlichkeit beigelegt wird, beſtehet darin. Die Prädicate, unter welchen ein Ding gedacht wird, laſſen ſich beſtimmen. Da aber die negativen auf einer Vergleichung mit andern Dingen, welche jenes Ding nicht ſind, beruhen, ſo kann man nicht ſagen, wo dieſe Vergleichung aufhören müſſe.

Das Wort ουσια (ſo wie überhaupt ειναι) hat beinahe die nemliche Bedeutung als ον. Es zeigt an a) ein Objekt, etwas Reales, worauf ſich eine Vorſtellung beziehet; ein Ding, ſowohl ein veränderliches als unveränderliches. In der lezten Bedeutung iſt es ſo viel, als die Idee eines Dinges [14]). b) Die Realität, das Prädicat, welches jedem Objecte, jedem Dinge, inſofern es iſt, zukommt [15]). c) Daher bedeutet es das Weſen, oder den Inbegriff der Merkmale eines Dinges, durch welche es das Ding iſt [16]). Daher auch die Exiſtenz eines Dinges [17]).

Jedes Ding iſt entweder Eins oder Zwei oder Vieles. Jedem Ding kommt eine Zahl zu [18]).

13) Sophiſta S. 281. περι εκαστον των ειδων πολυ μεν εστι το ου απειρον δε πληθει το μη ον. S. 286. ωστε το ον αναμφισβητητως αυ μυρια επ' μυριοις ουκ εστι· και τ'αλλα δη καθ' εκαστον ουτω, και ξυμπαντα πολλαχη μεν εστι, πολλαχη δ' ουκ εστι. S. 295.

14) Philebus S. 241. Phaedo S. 178. 179. Phaedrus S. 322. de republ. VI. S. 73.

15) Sophiſta S. 268. και απειδων αυτων (στασεως και κινησεως) προς την της ουσιας κοινωνιαν, ωστως ειναι προσεικτας αμφοτερα.

16) Cratylus S. 312.

17) Sophiſta S. 206.

18) Sophiſta S. 242. αναγκη τον τι λεγοντα, εν γε τι λεγειν. ενος γαρ δη το γε τι φησεις σημειον ειναι. το δε τινε, δυοιν· το δε τινες, πολλων. Theaetet. S. 148. 149.

Die Begriffe von Größe und Zahl sind zwar bei dem Plato reine Begriffe, und ihre Anwendung auf Objekte ist eine Bedingung, unter welcher Objekte gedacht werden. Allein wie eigentlich diese Begriffe a priori gebildet werden, und worin der Grund anzutreffen sei, daß sie sich auf Objekte beziehen, das konnte Plato nicht ergründen. So viel siehet man, daß er die Zahlenbegriffe als Funktionen des Denkens betrachtete, indem der Verstand ein Mannichfaltiges in objektive Einheit zusammenfaßt. Daß durch den Verstand Verbindung entstehet, und Einheit jeder Verbindung anhänget; daß die Einheit der Grund aller Zahlen sei, das hatte sich Plato unstreitig deutlich gedacht [19]). Aber dadurch war dieser Begriff noch nicht bis auf die lezten Merkmale zergliedert.

Der Begriff von Einheit wird von dem Plato in gedoppelter Bedeutung gebraucht, quantitative und qualitative, in der ersten zu Bestimmung der Einheit des Objekts, in der zweiten der Qualität als Einfachheit, die alle Theile ausschließet.

Jedes Ding muß als Eins und Vieles gedacht werden [20]). Wenn wir uns ein Ding vorstellen, so denken wir ein Mannichfaltiges von Merkmalen und Prädicaten, die aber zu einer Einheit verbunden sind. In Ansehung der Verbindung kommt demselben quantitative Einheit, in Ansehung des Mannichfaltigen qualitative Vielheit zu. Da dieses ein Grundgesetz für den Verstand ist, daher auch Plato zu jedem Urtheil und Begriff

19) Theaet. S. 141. wo er das Eine und jede Zahl unter die Verstandesbegriffe rechnet. S. 143. de republ. VII. S. 146. 147. Philebus S. 301. Epinomis S. 247. Timaeus S. 349. Parmenides S. 77.

20) Parmenides S. 76. ουδεν ατοπον δοκει, ει ἑν ἁπαντα αποφαινει τις, τῳ μετεχειν του ἑνος, και ταυτα ταυτα, πολλα τῳ πληθους αυ μετεχειν. Sophista S. 269.

Begriff (λογος) Einheit und Vielheit erfordert [21]): so kann auch keine Idee anders als Einheit des Vielen (eines Stoffes) gedacht werden [22]). Jedes Ding der äußern Anschauung bestehet aus einem Stoffe, Materie, und der Form, die damit verbunden worden, und die es zu einem Dinge machte. Die Ideen sind aber reine Begriffe, und durch sie wird ein Gegenstand vorgestellt, wie er blos gedacht wird, nach welchem aber alle concrete Dinge sind geformt worden. Ohne Vielheit d. h. Stoff läßt sich aber kein Gegenstand denken. Gleichwohl muß der Stoff der Ideen verschieden sein von der Materie, die in der Außenwelt vorkommt; aber worin der Unterschied bestehe, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen.

Es ist hier noch eine Schwierigkeit übrig, die nicht leicht zu heben ist. Wenn die Idee auch einen Stoff haben muß, wie kann sie noch untheilbar sein, welches doch Plato als ein inneres Merkmal der Idee zu betrachten scheint [23])? Vielleicht läßt sich die Schwierigkeit durch folgende Bemerkungen wegräumen. 1) Die Vielheit, die bei den Ideen gedacht wird, ist nur der Stoff, an welcher die Idee, die Einheit hervor gebracht ist, oder an welcher die Einheit nur gedacht werden kann. Die Einheit ist immer das Wesentliche, und die Vielheit nur eine conditio sine qua non. 2) Wenn man dem Berichte des Aristoteles, oder wer sonst Verfasser der Abhandlung von den untheilbaren Linien ist, Glauben beimessen darf, so nahm Plato Größen an, die untheil-

21) Philebus S. 217.

22) Aristoteles Metaphysicor. I, 6. φανερον δ' εκ των ειρημενων, ὁτι ἑνοιν αιτιαιν εστι μονον κεχρημενος, τη τε τη τι εστι και τη κατα την ὑλην. τα γαρ ειδη τω τι εστιν αιτια τοις ἀλλοις, τοις δ' ειδεσι το ἑν. και τις ἡ ὑλη ἡ ὑποκειμενη, καθ' ἡς τα ειδη, τα μεν επι των αισθητων, το δ' ἑν, εν τοις ειδεσι λεγεται, ὁτι αὑτη δυας εστι το μεγα και το μικρον.

23) Theaetet. S. 183. 184.

bar sind, z. B. ein Ding (ον) sei eine solche untheilbare Größe [24]). Größe ist überhaupt Einheit des Vielen, des Mannichfaltigen, wie das aus dem angeführten Beispiele klar ist. Demnach würde das Viele in dem Begriff einer Idee gedacht als etwas, das sich in keine Theile weiter auflösen läßt. Da es aber dennoch widersprechend ist, daß ein Mannichfaltiges ohne Theile gedacht werden soll, so bleibt nichts übrig, als 3) anzunehmen, daß Plato das Mannichfaltige unterschieden habe, insofern es nach und neben einander ist, und das Mannichfaltige, insofern es blos gedacht wird. In dem ersten Falle bestehet die Sache aus Theilen, sie ist zusammengesezt; in dem zweiten bestehet die Sache nicht aus Theilen, aber sie kann nicht ohne ein Mannichfaltiges, das heißt, ohne einen Stoff gedacht werden. Diese Distinction kommt zwar ausdrücklich nirgends vor; aber die Eintheilung der Dinge in untheilbare und theilbare [25]), und der Gebrauch der Ausdrücke von Theilen bei Dingen, die doch nach seinem Begriff untheilbar sind, z. B. Seele, scheinen sie einigermaßen zu begründen. 4) Wenn auch die Ideen einfach sind, das heißt, aus keinen Theilen bestehen, so müssen sie doch selbst seinen Grundsätzen gemäß, erkennbar sein, das ist so viel, sie müssen sich durch einen Begriff deutlich denken lassen. In dem Begriff kommt also ein Mannichfaltiges vor, obgleich sie dadurch zu keinem Zusammengesezten werden [26]). Es läßt sich übrigens leicht erklären, warum Plato an die Auflösung dieser Schwierigkeit nicht gedacht hat, da er die Ideen als die Elemente aller Dinge und Erkenntniß betrachtete, aber nicht untersuchte, wie sie

24) Aristoteles τοις τοιουτοις ουν οἱ αμφι Σενοκρατην και Πλατωνα αντιτεινοντες, αδιαιρετα εποιουν μεγεθη, ὡν και το εν εκεινο ετιθουν, ὡστε ειναι και ἑν και αδιαιρετον.

25) Diogenes Laert. III, 107.

26) Theaetet. S. 185. 186.

ſie von der Vernunft gebildet werden, ſondern ſie als ſchon gebildete Vorſtellungen in dem Vernunftvermögen annahm.

Ganz (ὅλον) heißt etwas das alle Theile hat, aus denen es beſtehet, wo nichts fehlt. Alle Theile zuſammen genommen ſind das All (παντα, παν). Das Ganze und das All ſind Eins. Jede Zahl als Zahl iſt ein Ganzes; denn ſoviel Theile zuſammengenommen werden, ſo groß iſt die Zahl [27]).

Was aus Theilen beſtehet, iſt zuſammengeſezt, und daher auch theilbar (μεριτον συνθετον) Was nicht aus Theilen beſtehet, iſt einfach, untheilbar, z. B. die Einheit, der Punkt, ein Laut (αμερες αξυνθετόν). Das Zuſammengeſezte beſtehet entweder aus ähnlichen Theilen, wo das Ganze von dem Theile nur durch die Quantität verſchieden iſt, z. B. Waſſer, Gold (ὁμοιομερες), oder aus unähnlichen Theilen, wo die Theile nicht blos durch die Quantität von dem Ganzen verſchieden ſind, z. B. ein Haus (ανομοιομερες) [28]).

Das Zuſammengeſezte iſt auflösbar; ſo wie es zuſammengeſezt worden, kann es auch wieder in ſeine Theile zerlegt werden. Und eben daher iſt es auch veränderlich. Bei dem Einfachen findet das nicht ſtatt [29]).

Das Weſen eines Dinges (ουσια) beſtehet in dem Inbegriff von Merkmalen, Beſtimmungen, die einem Dinge zukommen [30]). Dieſe Beſtimmungen ſind entweder

27) Parmenides S. 94. το ὅλον, ᾧ αν μερος μηδεν απῃ. Theaetet. S. 182. 183. ελεγομεν ὅτι ᾧ αν μερη ᾖ, το ὅλον τε και παν, τα παντα μερη εσαι.

28) Diogenes Laert. III, 107. Phaedo S. 178.

29) Phaedo S. 178.

30) Phaedo S. 149. λεγω δε περι παντων, οἷον μεγεθους περι, ὑγιειας, ισχυος, και των αλλων ἑνι λογῳ ἁπαντων της ουσιας, ὁ τυγχανει ἑκαστον ον.

der unveränderlich oder veränderlich; jene, die dem Dinge beständig (wesentlich) zukommen; diese, die dem Dinge nicht beständig (zufällig) zukommen. Durch jene ist das Ding das Ding (ον), durch diese ist es ein Ding von dieser oder jener Beschaffenheit (ποιον). Der Inbegriff von den unveränderlichen, wesentlichen Bestimmungen, die zu dem Begriff eines Dinges als Ding gehören, ist das Wesen. Das Zufällige darf man nicht als wesentliche Bestimmung des Dings selbst betrachten, wenn man sich nicht vieler Widersprüche schuldig machen will [31]). Die Idee enthält die Gattungsmerkmale der Dinge, d. h. diejenigen Merkmale, die bei allen Dingen der Gattung nothwendig angetroffen werden, ohne welche sie nicht unter diese Gattung gehören, d. h. nicht diese Dinge sein würden. Also ist in der Idee oder in den Gattungsbegriffen das Wesen der Dinge bestimmt, oder vielmehr die Idee ist das Wesen der Dinge selbst. (Man sehe oben den ersten Abschnitt des ersten Theiles.) Der deutliche Begriff, der diese Merkmale zusammenfaßt, ist von dem Wesen selbst verschieden, aber kommt demselben am nächsten [32]). Die Idee enthält nemlich die Synthesis eines Mannichfaltigen, welches die Analysis zergliedert und in einzelne Merkmale zusammenfaßt. Der analytische Begriff (λογος), der daraus entstehet, beziehet sich auf den synthetischen; allein weil es schwer hält, den Inhalt vollkommen zu erschöpfen, so erscheint der ana-

31) Epistol. VII. S. 133. δυοιν ουτοιν, τω τε οντος και τω ποιω τινος, η το ποιον τι, το δε τι ζητησης ειδεναι της ψυχης, το μη ζητουμενον εκαστον των τετταρων προτεινον τη ψυχη λογω τε και κατ' εργα αισθησεσιν συνεγγυτον, το τε λεγομενον και δεικνυμενον αει παρεχομενον εκαστον, αποριας τε και ασαφειας εμπιπλησι πασης — παντ' ανδρα. Timaeus S. 343. ὑτω δη τυτων υδεποτε των αυτων εκατων φανταζομενων, ποιον αυτων ως ον ὁτιων τυτο και υκ αλλο, παγιως διϊσχυριζομενος, υκ αισχυνει τις αὐτον υκ εσιν.

32) Epistola VII. S. 131. 132. Phaedo S. 226.

analytiſche Begriff noch immer in einem gewiſſen Abſtande von dem ſynthetiſchen. Außerdem wird der analytiſche auf den ſynthetiſchen bezogen, der daher als ein Objekt vorgeſtellt wird, welches bei dem analytiſchen nicht iſt.

Durch die Abſonderung deſſen, was an einem Dinge unveränderlich und was veränderlich iſt, bereitete Plato den Begriff von Subſtanz vor, welchen ſein Schüler Ariſtoteles zuerſt deutlicher entwickelt hat. Aber in Concreto kommt er auch ſchon bei dem Plato vor, und iſt ſchon in dem Begriffe des ον eines Dinges enthalten. Ein Ding, inſofern es unveränderlich oder beharrlich iſt in ſeinem Weſen, oder das unveränderliche Subjekt des Weſens, als Inbegriffs ſeiner Prädicate, iſt die Subſtanz, iſt das Ding an ſich (ον). Das Ding als Subſtanz beharrt bei allem Wechſel ſeiner Beſtimmungen. Es wechſeln aber nur die zufälligen Beſtimmungen, das heißt, ſolche, die nicht zum Weſen deſſelben gehören. Alſo ſeinem Weſen nach wechſelt das Ding nicht, und inſofern iſt es Subſtanz (ον) [33]). Wenn man z. B. aus Gold alle mögliche Formen, eine nach der andern, bildete, ſo kann man von jeder Form z. B. Dreieck, Viereck, ſagen, es iſt Gold; aber nicht es iſt ein Dreieck, weil dieſe Form gleich in eine andere übergehet. Dieſe Formen ſind alſo die Accidenzen; das Beharrliche, der Stoff, iſt die Subſtanz [34]).

Die Accidenzen ſind diejenigen Beſtimmungen eines Dinges, welche wechſeln, das heißt, entſtehen und verge-

33) Timaeus S. 343. εν ῳ δε εγγιγνομενα εκαστα αυτων φανταζεται και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προσαγορευειν, τῳ τε τηδε και τῳ τοδε προσχρωμενους ονοματι. Timaeus S. 348. 349.

34) Timaeus S. 344.

vergehen. Daher nennt sie Plato τα γιγνομενα, γενεσεις [35]). Accidens ist also ein Wechsel, eine Veränderung. Die Veränderung ist entweder Wechsel der Raumverhältnisse, Bewegung (κινησις, φορα, περιφορα), oder Wechsel der Qualität und Quantität, Veränderung im engern Sinne (κινησις, αλλοιωσις) [36]).

Das Ding, insofern es Substanz ist, verändert sich nicht; es ist beharrlich (bei dem Plato, es stehet und bleibt, ιστανα, μενειν); insofern es nicht ohne Accidenzen ist, wird es verändert (beim Plato, es fließt, es wird beweget, κινειϑαι, ρειν); oder vielmehr die Accidenzen wechseln, verändern sich an dem beharrenden Dinge [37]). Es giebt also etwas Beharrliches. Beweis. Wenn sich alles verändert, so giebt es keine Erkenntniß. Denn wenn das Objekt in beständigem Wechsel ist, so kann man kein einziges Prädicat mit demselben verbinden; und wenn es keine unveränderlichen Prädicate hat, so ist es nicht möglich, ein Accidens mit demselben zu verbinden, in dem das Objekt nicht ist. Eben dieses Resultat findet auch in Ansehung des erkennenden Subjekts statt. Wenn der Aktus des Erkennens oder die Erkenntniß selbst beständig wechselt, so ist keine Erkenntniß möglich. Denn Vernunft läßt sich ohne etwas Absolutes und Unveränderliches und ohne unveränderliche Gesetze nicht denken. Und

35) de Republica V. S. 29. Timaeus S. 348. Sophista S. 263. την γενεσιν αλλοτε αλλως εχειν φατε. Definit. S. 287. γενεσις κινησις εις ουσιαν. Der Charakter des Accidens ist immer Werden, niemals Sein. Timäeus S. 301. και τι το γιγνομενον μεν, ον δε ουδεποτε. Accidenzen werden auch παϑηματα und παϑη genennt. Phaedo S. 218. de Republica V, S. 29. Leg. X, 84.

36) Theaetet. S. 132. 133.

37) Theaetet. S. 130. 134. 187. Timaeus S. 349. το αιϑητον, γενητον, πεφορημενον αει, γιγνομενον εν τινι τοπῳ, και παλιν εκειϑεν απολλυμενον. Phaedo S. 159. 160. 232. 233. Legib. X. S. 85. εστι δε οντως ον, οταν μενῃ.

Digitized by Google

Und ohne Vernunft ist kein Erkennen möglich [38]). Zweitens, wenn alles einem unaufhörlichen Wechsel unterworfen ist, so ist jedes Urtheil von jedem Dinge wahr, so lassen sich jedem widersprechende Prädicate beilegen, z. B. dieß ist weiß, dieß ist schwarz, die weiße Farbe ist schwarz. Dieses widerspricht aber dem ersten Gesetz des Denkens. Man muß also annehmen, daß es beharrliche Dinge giebt, die ein unveränderliches Wesen haben, an denen aber andere nicht wesentliche Bestimmungen wechseln [39]).

Das Beharrliche ist aber nicht nur etwas Wirkliches, sondern auch die Veränderung. Denn man muß einräumen, daß die Seele eine Erkenntnißkraft hat; insofern sie nun erkennet, ist sie thätig. Das Wesen der Dinge aber wird erkannt. Es gehet also eine Veränderung vor an dem Wesen, welches doch unveränderlich ist. Plato will überhaupt nur so viel sagen, daß dem Wirken, Thätigsein, nothwendig ein Leiden entgegengesezt ist, und daß das Erkennen eine Thätigkeit der Vernunft ist, welche ohne Leiden nicht gedacht werden kann [40]).

Man kann hier die Frage aufwerfen, ob Plato die Ideen für Substanzen gehalten habe; denn er hat sich darü-

38) Cratylus S. 345. 346. ἀφ' ὧν ὅλον τε προσείκειν αὐτο, ἃ ἀεὶ ὑπεξέρχεται, πρωτον μεν, ὅτι ἐκεινο ἐστιν, ἐπειτα, ὅτι τοιουτον; ἡ ἀναγκη, ἅμα ἡμων λεγοντων, ἀλλο αὐτο εὐθυς γιγνεσθαι καὶ ὑπεξιεναι, καὶ μηκετι ὅτως ἐχειν; Sophista S. 266. το κατα ταυτα καὶ ὡσαυτως καὶ περι το αυτο, δοκει σοι χωρις στασεως γενεσθαι ποτ' αν; τι δ' ἀνευ τουτων νῦν καθορᾷς ὀντα;

39) Theaetet. S. 136. το δ' ὡς ἐοικεν ἐφανη, ει πάντα κινειται, πασα αποκρισις περι ὅτω αυτις αποκρινηται, ὁμοιως ὀρθη ειναι, ὅτω τ' ἐχειν φαναι καὶ μη ὅτως.

40) Sophista S. 264. 265.

darüber, wie wir oben gesagt haben, nicht erklärt. Wenn er einen bestimmten Begriff von der Substanzialität gegeben hätte, so würde diese Frage keine Schwierigkeit haben. In Ermangelung dessen müssen wir die Frage so entscheiden. Wenn er die Ideen für Substanzen hielt, so verband er damit einen ganz andern Begriff, als wir darunter denken. Wegen der Unveränderlichkeit legte er ihnen Substanzialität bei, aber er verstand kein Objekt, das außer dem Vorstellungsvermögen, dem menschlichen und göttlichen, existiret. In diesem Falle müssen wir sagen, daß es körperliche und unkörperliche, oder denkbare νοητα Substanzen und von den lezten zwei Arten gebe: Substanzen die außer dem Vorstellungsvermögen existiren, und solche, die nicht außer demselben existiren. Sind aber die Ideen keine Substanzen, so giebt es nur zwei Arten, körperliche und denkbare, unkörperliche, und die Substanzen sind außer dem Vorstellungsvermögen existirende Objekte, denen der Charakter der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit zukommt. Dieses scheint aber mit dem Platonischen System besser übereinzustimmen. Denn die Ideen sind in metaphysischer Bedeutung, wie wir weiter unten zeigen werden, nur die Formen (παραδειγματα), nach welchen die Dinge sind gebildet worden, und sie sind ursprünglich in dem göttlichen Verstande. Sie enthalten als Formen die wesentlichen Merkmale der Dinge, und den Grund, daß ein Ding dieses und kein anderes ist; und durch sie und in ihnen wird das Ding vorgestellt, wie es an sich (d. h. hier seiner Form, seinem Gattungsbegriff nach) ist. Aber eben deswegen, weil sie die Formen sind, können sie nicht die Dinge selbst sein.

Wenn aber auch die Ideen nicht selbst Substanzen sind, so sind sie doch der Grund der Substanzialität der Dinge. Denn eine Substanz ist ein in Absicht seines Wesens unveränderliches Ding; das wird es aber nur vermöge

vermöge der Ideen [41]). In der Sinnenwelt kommt noch eine Bedingung der Substanzialität hinzu, wie wir in der Metaphysik der körperlichen Natur zeigen werden.

Das Unveränderliche ist nur ein Gegenstand der Vernunft; das Veränderliche hingegen des sinnlichen Erkenntnißvermögens. Die Substanzen werden also durch die Vernunft, die Accidenzen oder das Veränderliche an dem Beharrlichen durch das sinnliche Erkenntnißvermögen oder durch die Sinnlichkeit und den Verstand erkannt [42]).

Gesetze der Veränderung. Wenn ein Ding verändert wird, so muß es vorher nicht das gewesen sein, was es wird, sondern das Gegentheil. Wenn etwas groß wird, so muß es vorher klein gewesen sein; wenn es in Bewegung kommt, so muß es vorher in Ruhe gewesen sein. Plato drückt dieses so aus: Aus dem Entgegengesezten wird das Entgegengesezte, welches aber nichts weiter sagen will, als ein entgegengesezter Zustand folgt auf den andern. Er erklärt es hernach selbst dahin, daß bei einem Dinge (welches also beharren muß) entgegengesezte Zustände auf einander folgen [43]). Denn wenn es nicht mehr dasselbe Ding ist, so kann man nicht sagen, daß es verändert worden; sondern es ist ganz und gar nicht mehr [44]).

Ver-

41) Aristoteles Metaphysicor. I, 6. ὅτε γὰρ ὡς ὕλην τοις αἰσθητοις τα εἰδη καὶ τα εν τοις εἰδεσιν, ὑφ' ὡς εντευθεν την ἀρχην της κινησεως γινομενην ὑπολαμβανουσιν, ακινησιας γαρ μαλλον καὶ τα εν ἠρεμιᾳ εἰναι φασιν, ἀλλα το τι ην εἰναι ἑκαστῳ των ἀλλων τα εἰδη παρεχοντι, τοις δ' εἰδεσι το ἑν.

42) Timaeus S. 302. 348.

43) Phaedo S. 161. παντα ὅτω γιγνεται ἐξ ἐναντιων τα ἐναντια πραγματα. S. 160. 233. 234.

44) de Legibus X. S. 84. καὶ μην συγκρινομενα μεν αὐξανεται, διακρινομενα δε φθινει. τοτε ὁταν ἡ καθεστηκυια ἑκαστων ἑξις διαμενῃ· μη μενουσης δε αὐτης, δι' ἀμφοτερα ἀπολλυται.

Veränderung ſezt alſo etwas Beharrliches voraus.

Der Uebergang von dem Einen von dieſen Zuſtänden zu dem Andern iſt nun eigentlich die Veränderung (γενεσις). Dieſer Wechſel geſchiehet in der Zeit. Die Zeit allein macht es möglich, daß entgegengeſezte Zuſtände ohne Widerſpruch mit einem Dinge verbunden werden können. Denn in der Zeit folgen ſie auf einander. Ein Widerſpruch wäre es, wenn ſie zu einer und der nemlichen Zeit an demſelben wären, welches ſich aber nicht denken läßt [45]).

Zwiſchen beiden entgegengeſezten Zuſtänden iſt etwas Mittleres, nemlich der Uebergang. Es läßt ſich alſo ein doppelter Uebergang denken, von dem Einem zum Andern, und von dieſem zu jenem, z. B. von Zunehmen zum Abnehmen, und von Abnehmen zum Zunehmen [46]). Man kann hier die Frage aufwerfen: Wie geſchiehet dieſer Uebergang, geſchiehet er nach und nach, ſucceſſive, oder urplötzlich (in inſtanti, εξαιφνης)? Plato ſcheint beides zu behaupten. Denn einmal ſagt er: die Veränderung nehme ihren Anfang, gehe von einem Grad zum andern fort, bis ſie wahrgenommen werde [47]). Nach einer andern Stelle aber ſagt er davon

das

45) Parmenides S. 136. Αρ' αν ὁτε μετεχει, οἱον τε εσαι τοτε μη μετεχειν; η ὁτε μη μετεχει, μετεχειν; ουχ οἱον τε. Εν αλλῳ αρα χρονῳ μετεχει, και εν αλλῳ α μετεχει. ὁταν γαρ αν μονως τι αυτου μετεχοι τε και α μετεχοι. S. 138. Protagoras S. 157. 158.

46) Phaedo S. 161.

47) Legib. X. S. 84. γιγνεται δη παντων γενεσις, ἡνικ' αν τι παθος μ. δηλον ὡς ὁποταν αρχη λαβουσα αυξην, εις την δευτεραν ελθη μεταβασιν· και απο ταυτης εις την πλησιον· και μεχρι τριων ελθουσα, αισθησιν σχη τοις αισθανομενοις. Ich vermuthe in den Worten και μεχρι τριων — einen Fehler in dem Text. Denn es läßt ſich kein Grund denken, warum die Gradation nur bis auf drei gehen ſoll.

Digitized by Google

das Gegentheil aus folgendem Grunde. Wenn sich etwas bewegt, so kann es, so lange es in Bewegung ist, nicht zu dem entgegengesezten Zustande, zur Ruhe übergehen; und wenn etwas ruhet, so kann es nicht aus der Ruhe zur Bewegung übergehen. Die Veränderung kann also nicht successive in der Zeit, sondern sie muß in einem Augenblick geschehen [48]).

Die Veränderung ist ein Wechsel von Bestimmungen eines Dinges, eine hebt an zu sein, und die andere hört auf. Es ist also etwas das entstehet. Alles was entstehet, sezt eine Ursache voraus, in Ansehung deren es Wirkung genannt wird (ποιησις, γενεσις) [49 a]). Einen Beweis von diesem Grundsatz findet man bei dem Plato nicht. Wahrscheinlich schien er ihm keines Beweises bedürftig zu sein, weil er in der Natur des Verstandes gegründet, von selbst einleuchtet. Das Bedürfniß eines Beweises wird nur dann erst dringend, wenn er als ein synthetischer Satz erkannt ist.

Der Begriff der Ursache kommt bei dem Plato in zweifacher Bedeutung vor. In der weitern Bedeutung ist Ursache alles dasjenige, was als Grund von dem Dasein eines Dinges gedacht wird. Dahin gehöret die wirkende Ursache, der Stoff, woraus etwas gemacht wird, und die Form. (Die Idee (παραδειγμα), nach welcher etwas gemacht wird [49 b]).) In dieser wei-

48) Parmenides S. 138. ȣ γαρ εκ γε τȣ ἑςαναι, ἑςωτος ετι μεταβαλλει, ȣδ' εκ της κινησεως κινȣμενης ετι μεταβαλλει· αλλα ἡ εξαιφνης αὑτη φυσις, ατοπος τις εγκαθηται, μεταξυ της κινησεως τε και ςασεως, εν χρονῳ ȣδεν ȣσα.

49 a) Philebus S. 240. αναγκαιον, παντα τα γιγνομενα, δια τινα αιτιαν γιγνεςθαι. Timaeus S. 302. παν δε αυ το γιγνομενον, ὑπ' αιτιȣ τινος εξ αναγκης γιγνεςθαι. παντι γαρ αδυνατον χωρις αιτιȣ γενεσιν σχειν.

49 b) Plutarchus de physicis philosophorum decretis I, 5. Πλατων τριχως το αιτιον. φησι γαρ, ὑφ ȣ, εξ ȣ, προς ὁ. κυριωτερον δε ἡγειται το ὑφ' ȣ.

tern Bedeutung nimmt Plato Rückſicht auf die Kauſalität eines vernünftigen Weſens, welches nie ohne Zweck oder Vorſtellung von dem, was geſchehen ſoll, wirket, und allezeit einen Stoff haben muß, an dem ſie etwas hervorbringt. In der engern Bedeutung wird nur die wirkende Urſache verſtanden. Von dieſer handeln wir hier. Von den beiden übrigen Arten werden wir weiter unten zu reden haben.

Die Urſache (αιτια, το ποιουν) iſt dasjenige, worauf etwas anders in der Regel folgt, oder dasjenige, was den Grund von dem Entſtehen eines andern enthält. Wirkung iſt dasjenige, was in der Regel auf ein Anderes folgt [50]). Mit dem Begriff der Urſache darf nicht dasjenige verwechſelt werden, was die Wirkung befördert, oder was eine Bedingung iſt, ohne welche die Urſache nicht wirken kann [51]). Zwiſchen der Urſache und Wirkung iſt ein nothwendiges Verhältniß. Wo eine Urſache iſt, da muß auch eine Wirkung ſein, und umgekehrt, und wie die Urſache wirkt, ſo muß auch die Wirkung ſein. Wenn die Urſache aufhört, ſo muß auch die Wirkung aufhören [52]).

Die

50) Sophiſta S. 299. Ποιητικην πασαν εφαμεν ειναι δυναμιν, ητις αν αιτια γιγνηται τοις μη προτερον υστερον γιγνεσθαι. Philebus S. 240. αρ' ουν ηγειται μεν το ποιουν αει κατα φυσιν, το δε ποιουμενον επακολουθει γιγνομενον. — το δε ποιουν και το αιτιον, ορθως αν εις λεγομενον εν. Die Begriffe von dem Vorherſein und Nachfolgen, προτερον, υστερον verſtand Plato ſo: Eher iſt dasjenige, was ohne einem andern ſein kann, ſpäter dasjenige, was ohne einem andern nicht ſein kann. Ariſtotelis Metaphyſ. IV. 11.

51) Philebus S. 241. αλλο αρα, και ε τουτου, αιτια τ' εστι, και το δουλευον εις γενεσιν αιτια. Phaedo S. 224. ὁτι αλλο μεν τι εστι το αιτιον τω οντι, αλλο δ' εκεινο, ανευ ὁ το αιτιον ουκ αν ποτ' ειη αιτιον. Zuweilen faßt er alles dasjenige, was mit einer Urſache zu einer Wirkung beiträgt, als Werkzeug, Stoff, Mitурſachen, ξυναιτια. Timaeus S. 336.

52) Gorgias S. 65. Lyſis S. 248.

Digitized by Google

Die Ursachen sind von gedoppelter Art, freie und physische. Die physischen wirken nicht anders, als daß sie von Etwas anderm in Thätigkeit und Bewegung gesezt werden; sie machen daher eine Reihe aus, in welcher jede Ursache wieder bestimmt von einer andern, d. i. als Wirkung gedacht wird. Plato nennt diese Ursachen und den Zusammenhang derselben zuweilen αναγκη. Freie Ursachen sind diejenigen, bei welchen der Grund der Thätigkeit nicht in andern, sondern in ihnen selbst zu finden ist. Eine solche Ursache ist keine andere als die Vernunft. Ein vernünftiges Wesen handelt nur nach Vorstellungen von dem Besten, oder nach vernünftigen Zwecken (Endursachen) [53]). Die vernünftigen Ursachen haben den ersten Rang, weil sie frei wirken; die physischen den zweiten, weil sie bedingt wirken [54]).

Wenn es eine Reihe von Ursachen giebt, die von andern in Thätigkeit gesezt werden (bedingt sind), so muß es eine erste (absolute) Ursache geben, die in ihrem Wirken von nichts anderm bestimmt ist. Beweis. Wenn in einer Reihe alle Ursachen bedingt sind, so giebt es keinen Anfang in der Reihe, keine Ursache, die die Reihe beginnt. Sie läßt sich also nur so denken, daß wir eine erste Ursache, die den Grund ihrer Wirksamkeit in sich selbst hat, annehmen [55]). Eine abso-

 lute

53) Timaeus S. 337. τον δε νυ και επιστημης εραστην αναγκη τας της εμφρονος φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. ὁσαι δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ'εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον. και δη κατα ταυτα και ἡμιν λεκτεα μεν αμφοτερα τα των αιτιων γενη, χωρις δ' ὁσαι μετα νυ καλων και αγαθων δημιουργοι, και ὁσαι μοιωθεισαι φρονησεως το τυχον ατακτον ἑκαστοτε εξεργαζονται. Phaedo S. 221—224.

54) Timaeus loc. cit.

55) de Legib. X. S. 86. ὁταν ἑτερον αλλο ἡμιν μεταβαλῃ, και τουτο, αλλο ἑτερον αει, των τοιουτων αρα εστι ποτε τι πρωτον μεταβαλλον; και πως, ὁταν ὑπ' αλλου κινητον, τοτ' εστι ποτε

lute Urſache, die keine Bedingung über ſich hat, nennt Plato αρχη, ein Princip. Die abſolute Urſache kann weder entſtehen noch vergehen. Denn wenn ſie entſtanden iſt, ſo ſezt ſie eine Urſache voraus, und dann iſt es keine abſolute Urſache. Nicht untergehen kann ſie, weil in dieſem Fall weder ſie noch das von ihr Abhängige Daſein bekommen kann. Alles aber, was entſtehet, hat den Grund ſeines Daſeins in einer abſoluten Urſache. Wenn alſo dieſe aufgehoben iſt, ſo wird auch alles aufgehoben, was entſtehet [56]).

Dem Wirken ſtehet das Leiden (πασχειν) entgegen. Ein Ding leidet, wenn ein anderes in daſſelbe wirkt, und in demſelben eine Veränderung hervorbringt [57]).

Das Wirken und Leiden ſezt ein Vermögen voraus (δυναμις). Ein Vermögen iſt dasjenige, was den Grund der Möglichkeit des Wirkens und Leidens enthält [58]). Die Vermögen ſind kein Gegenſtand der Anſchauung, daher fallen alle Prädicate des äußern Sinnes weg. Sie können nur gedacht und durch die Art des Wirkens unterſchieden werden [59]).

In

ποτε των αλλοιουντων πρωτον; αδυνατον γαρ. αλλ' οταν αρα αυτο αυτο κινησαν ἑτερον αλλοιωσῃ, το δ' ἑτερον αλλο, και ουτω δη χιλια επι μυριοις γιγνηται τα κινηθεντα, μιαν αρχη τις αυτων εσται της κινησεως ἁπασης αλλη, πλην ἡ της αυτης αὐτην κινησασης μεταβολη;

56) Phaedrus S. 318. αρχη ακινητον. ἐξ αρχης γαρ αναγκη παν το γιγνομενον γιγνεσθαι, αυτην δε μηδ' ἐξ ἑνος. ει γαρ εκ του αρχη γιγνοιτο, υκ αν ἐξ αρχης γιγνοιτο. — αδιαφθορον, αρχης γαρ δη απολομενης, ουτε αυτη ποτε εκ του, υτε αλλο ἐξ εκεινης γενησεται· ειπερ ἐξ αρχης δει τα παντα γιγνεσθαι.

57) Gorgias S. 65. ει τις τι ποιοι, αναγκη τι ειναι και πασχον υπο τουτου του ποιουντος.

58) Definit. S. 300. δυναμις, ἑξις καθ' ἡν το ἐχον δυνατον. de Republ. V. S. 60. Sophiſta S. 262.

59) de Republ. V. S. 60. δυναμεως γαρ εγω υτε τινα χροαν ὁρω, υτε σχημα, υτε τι των τοιουτων οἱον και αλλων πολλων·

προς

In einem Vermögen kann nicht der Grund zu der einen Wirkung und zu dem Gegentheil derselben enthalten sein. Wo daher entgegengesezte Wirkungen vorkommen, so müssen wir mehrere Vermögen annehmen [60]).

Von der Möglichkeit findet man bei dem Plato keinen Begriff; aber eine kleine Bekanntschaft mit seinen Schriften und seiner Philosophie lehret, daß er darunter im objektiven Sinne die logische Möglichkeit verstand, weil ihm die Bedingung verborgen war, unter welcher dieser Begriff objektive Bedeutung erhalten kann. Was sich denken läßt, das kann auch sein; und was sich nicht denken läßt, logisch widerspricht, das kann auch nicht sein.

Wirklich ist, was ein Objekt einer Vorstellung ist. In dieser Bedeutung begreift es alles, was objektive und subjektive Realität hat, was nur gedacht und vorgestellt wird, und was auch außer der Vorstellung ist [61]). Plato suchte nach einem Merkmal der Existenz, das auf alle Dinge, nicht blos auf Erscheinungen, sondern auch auf Dinge an sich paßte. Allein er war nicht so glücklich, etwas zu finden, was in diesem Umfange nicht möglich ist. Die unzureichenden Merkmale sind folgende. Erstlich, was nothwendig, d. h. durch die Vernunft gedacht wird, ist wirklich [62]). Dieses paßt nicht auf die Erscheinungen. Zweitens, was das Vermögen zu wirken und zu leiden hat, muß etwas Wirkliches sein. Dieses paßt nur auf Substanzen. Daher scheint auch Plato geneigt, das Wesen der Dinge, in-

προς ἁ αποβλετων, ενια διοριζομαι παρ' εμαυτῳ, τα μεν αλλα εινοι, τα δε αλλα. δυναμεως δ' εις εκεινο μονον βλεπω, εφ' ὡτε εστι και ὁ απεργαζεται.

60) de republ. IV. S. 360. 361.

61) Theaetet. S. 148. 149.

62) Timaeus S. 347.

sofern sie nemlich gedacht werden, in dem Vermögen zu wirken und zu leiden zu setzen. Allein Vermögen ist nur Möglichkeit, Kraft ist die Aeußerung, wodurch das Mögliche sich als etwas Wirkliches beweisen muß [63]). In dem Raume sein, oder ihn erfüllen, hielt Plato für kein Prädicat aller Dinge, sondern nur der Erscheinungen. Hierin konnte er also das Merkmal der Wirklichkeit nicht setzen. Nun war aber die Form der Zeit noch übrig, welche Plato nicht für eine Form der Sinnlichkeit hielt, die blos für Erscheinungen gilt, und daher von größerm Umfange ist, als der Raum. Es scheint daher auch wirklich so, als wenn er das in der Zeit sein für das Merkmal der Existenz gehalten habe [64]). Allein es läßt sich doch nicht geradezu behaupten, daß er den Begriff der Existenz so und nicht anders bestimmt habe. Es bleibt noch ein Weg übrig, auf welchem sich der Begriff leichter wird finden lassen.

So wie das Wort Sein nicht nur Existenz und Dasein bedeutet, sondern auch den Inbegriff von Merkmalen, die in den Begriff eines Objekts zusammengefaßt werden, oder das Reale anzeiget, so wird auch das Wort εἶναι und ὄντα in dieser gedoppelten Bedeutung gebraucht. Οὐσία ist Realität, der Inbegriff des Realen in einem Objekt, oder das Wesen und Existenz. Alle Dinge werden das, was sie sind, durch die Theilnahme an den Ideen, das heißt dadurch, daß sie die

63) Sophista S. 262. λεγω δη το και ὁτιοιαν ην τινα κεκτημενον δυναμιν. ειτε εις το ποιειν ἑτερον ὁτιουν, πεφυκος, ειτε εις το παθειν και σμικροτατον ὑπο του φαυλοτατου, καν ει μονον εισαπαξ, παν τουτο ὀντως ειναι.

64) Timaeus S. 349. Parmenides S. 104. ει αρα το ἑν μηδαμη μηδενος μετεχει χρονου, ουτε ποτε γεγονεν, ουτ' εγιγνετο, ουτ' ην ποτε, ουτε νυν γεγονεν, ουτε γιγνεται, ουτ' εστιν, ουτ' επειτα γενησεται, ουτε γενηθησεται, ουτ' εσται. Εστιν ουσιας ὁπως αν τι μετασχοι αλλως η κατα τουτων τι; (d. i. in der Zeit S. 127.)

die Prädikate, welche in der Idee enthalten sind, oder mit einem Worte das bestimmte Wesen erhalten. Wenn wir uns also ein Objekt denken, mit dem das Wesen verbunden worden ist, so stellen wir uns ein wirkliches existirendes Ding vor. Wirklichkeit ist also nichts anders als die Realität, insofern sie als einem Dinge gegeben (d. h. nicht mehr in abstracto, sondern in concreto außer der Vorstellung) gedacht wird [65]). Dieser Begriff läßt sich dadurch rechtfertigen, daß er wirklich alles Daseyn der Dinge von dem Guten, d. h. von der Gottheit ableitet [66]). Die Wirklichkeit bestehet also in der Realität, die einem Dinge mitgetheilt worden ist; und man kann sagen, die Wirklichkeit in abstracto ist die Realität außer der Idee oder Vorstellung. Aus diesem Begriff lassen sich nun auch die obigen Merkmale der Existenz herleiten, zum wenigsten widersprechen sie ihm nicht.

Entstehen heißt Wirklichkeit bekommen; Vergehen Wirklichkeit verlieren [67]).

Vom Begriff der Zeit.

Alle Geschichtschreiber der Philosophie behaupten, Plato sei der einzige Philosoph des Alterthums gewesen,

65) Außer den oben angeführten Stellen führe ich hier nur noch einige an: Republica VI. S. 120. τοις γιγνωσκομενοις μη μονον το γιγνωσκεσθαι ὑπο τε αγαθε παρειναι, αλλα και το ειναι τε και την ουσιαν ὑπ' εκεινε αυτοις προσειναι. Parmenides S. 105.

66) de Republica VI. S. 120. Unsere Erklärung bekommt auch dadurch eine neue Bestätigung, daß er die Bestandtheile der Seele, die ihr Wesen ausmachen, mit ουσια, das ist einem Objekt, verbinden läßt, wodurch die Seele erst ein wirklich existirendes Ding wird. Timaeus S. 312.

67) Parmenides S. 136. το δη ουσιας μεταλαμβανειν — γιγνεσθαι. το απολλαττεσθαι ουσιας — απολλυσθαι.

der die Zeit habe entstehen lassen, da hingegen andere Philosophen die Ewigkeit derselben behaupteten [68]). Es ist wahr, man findet dieses wirklich den Worten nach in dem Timäus; allein es läßt sich leicht darthun, daß Plato dieses nur von der Zeit in einem gewissen Sinne, und nicht überhaupt annehmen konnte. Denn für das erste redet Plato nur von der successiven Reihe der Tage und Nächte, der Monate und Jahre, welche durch die Bewegung der Planeten bestimmt wird. In dieser Rücksicht muß die Platonische Erklärung der Zeit, sie sei das Maaß der Bewegung des Himmels, der Sonne und des Mondes, verstanden werden [69]). Allein diese Bedeutung erschöpft nicht den Umfang des Begriffs, in welchem er bei dem Plato gebraucht wird. Er spricht von Vorstellungen, die auf einander folgen, von Veränderungen, wo der eine Zustand anfängt zu sein, und dann ein anderer folgt, und das zwar in der Zeit. Er muß also die Zeit überhaupt als dasjenige gedacht haben, worin etwas auf einander folgt, wovon die Folge der Tage, Monate u. s. w. nur eine Art, aber nicht die Gattung ist [70]). Zweitens. Die Zeit wird in dem Timäus nur als ein entstandenes Bild des Aeons vorgestellt. Das Wort αιων aber bedeutet selbst schon Zeit, und zwar die unendliche Zeit, die keinen Anfang und kein Ende hat; nur mit dem Zusatz, daß in dieser unendlichen Zeit Dinge an sich sind, die ohne alle Veränderung gedacht werden

68) Aristoteles Physicor. IX. c. 1. Diogenes III, 73. Plutarchus Physicor. Decretor. I, 22. Stobaeus Eclog. 1. c. 9. Timaeus S. 317.

69) Definit. S. 287. χρονος, ἡλιu κινησις, μετρον φορας. Plutarch. l. c. ἡ τu ὁρανu κινησις, διαστημα-της τu κοσμu κινησεως.

70) Gorgias S. 108. ἡ υχ ἁμα τυτο (λυπυμενον χαιρειν) γιγνεται, κατα τον αυτον τοπον και χρονον, ειτε ψυχης ειτε σωματος βυλει; Parmenides S. 136. Theaetet. S. 154.

den [71]). Das Aeon kann man ſich als eine unendliche Dauer vorſtellen, in welcher ein Ding ohne Veränderung aus einem Punkt in den andern unaufhörlich übergehet. Die erſchaffene (empiriſche) Zeit, das Bild jener, iſt eine unaufhörliche Reihe von Bewegungen und Veränderungen, welche die Planeten nach beſtimmten unveränderlichen Perioden durchlaufen. Daher nennt er es ein bewegliches Bild der ewigen Zeit. Es iſt wahrſcheinlich, daß dieſes dem Bedürfniß ſein Daſein zu danken hat, welches die Sinnlichkeit nöthiget, ein Bild anzunehmen, um an demſelben die Gränzenloſigkeit der Zeit anſchaulich zu machen. Dieſes wird dadurch erreicht, daß man eine begränzte Reihe nimmt, die man aber ins Unendliche durchläuft. Ich glaube, man darf hieraus ohne Uebereilung ſchließen, daß Plato nur die empiriſche Zeit, nicht aber die unendliche Zeit hat entſtehen laſſen.

Hierdurch hat Plato unſtreitig richtigere Begriffe über die Zeit vorbereitet, die wir auch bei dem Ariſtoteles ſchon finden. Einen beſtimmten Begriff ſucht man aber vergebens bei dem Plato, zum wenigſten in den vor uns liegenden Schriften, indem mit keinem Worte die Frage entſchieden wird: was denn eigentlich die Zeit ſei, ob etwas in dem Vorſtellungsvermögen, oder etwas außer demſelben, ob ſie ein ſubſiſtirendes oder inhärirendes Ding

71) Timaeus S. 317. ἡ μεν ων ζωα φυσις (der Gattungsbegriff eines lebenden Weſens) ετυγχανεν ὑσα αιωνιος. και τυτο μεν δη τω γεννητω παντελως προσαπτειν, ὡκ ην δυνατον· εικονα δ' επινοει κινητην τινα αιωνος ποιησαι, και διακοσμων ἁμα ὡρανον, ποιει, μενοντος αιωνος εν ἑνι, κατ' αριθμον ιὡσαν αιωνιον εικονα, τυτον ὁν δη χρονον ωνομακαμεν. Ariſtoteles de Coelo I, 9. το γαρ τελος το περιεχον τον της ἑκασης ζωης χρονον, ὃ μηδεν ἐξω κατα φυσιν, αιων ἑκασῃ κεκλητω. κατα τον αυτον δε λογον και τὸ παντος ὡρανυ τελος και το των παντα απειρον χρονον και την απειριαν περιεχον τελος αιων ἐστι, απο τυ αει εἰναι ειληφως την επωνυμιαν, αθανατος και θειος. Albini Iſagoge. c. 14.

Ding sei. Nur zwei Behauptungen kann man für Platonisch angeben.

Erstens. Die Zeit beziehet sich nicht allein auf die Erscheinungen, sondern auch auf die Dinge an sich; dahingegen sich der Raum blos auf Erscheinungen beziehet. Daher nimmt auch Plato Accidenzen und Veränderungen in dem Dinge an sich an [72]). Alles Ewige, welches ein Merkmal der Dinge an sich ist, ist in dem Platonischen Systeme, was zu aller Zeit ist. Und dieß wird sogar auf die Gottheit angewendet [73]). Man kann also daraus schließen, daß die Zeit eine Bedingung für alle Dinge ist.

Zweitens. In der Zeit ist das Sein und das Werden auf verschiedene Weise bestimmt. Sein heißt ein unveränderliches, allen Wechsel ausschließendes Wesen haben. Insofern das Sein einem Dinge zukommt, durchläuft es unverändert eine Zeitstelle nach der andern ohne Aufhören; und man kann von einem Dinge in jeder Zeitstelle nur sagen, es ist, nicht es war oder wird sein. Werden heißt aber in der Zeit entstehen; etwas fängt an und höret auf. Dieses kann nur von Veränderungen, Accidenzien gesagt werden. Ein Ding, welchem dieses Prädicat zukommt, ist also in der Zeit nur so, daß an ihm in der einen Zeitstelle eine Bestimmung anfängt, die in der vorhergehenden nicht war, und in der folgenden nicht sein wird. Es ist also in jedem Zeittheile anders; und man kann nicht sagen, es ist, weil die Bestimmungen wechseln, sondern es war,

72) de republ. IX. S. 267. το τε αει ὁμοιως εχομενον και αθανατον και αληθειας, και αυτο τοιουτον ον και εν τοιουτῳ γιγνομενον.

73) Definitiones S. 287. αἰδιον το κατα παντα χρονον και κρατιστον ον και νυν μη διεφθαρμενον.

war, ist gewesen und wird sein [74]). Dieses stimmt sehr gut mit den vorhin angegebenen Begriffen von dem Aeon und der endlichen Zeit überein. Jenes ist die unendliche Reihe von der Dauer des Beharrlichen, diese ist die endliche, aber ins Unendliche wiederholte Reihe der Veränderungen.

Alles das hat Plato nur mit wenigem berührt, daher auch manches dunkel ist, und vielleicht auch bleiben wird. Das Ende der angeführten Stelle läßt aber vermuthen, daß er nicht den ganzen Inhalt seiner Speculationen über die Zeit seinen Schriften einverleiben wollte.

Es sind uns jezt noch einige Reflexionsbegriffe übrig, die aber in die Metaphysik gehören, weil Identität, Verschiedenheit u. s. w. in der Platonischen Philosophie als Prädicate betrachtet werden, welche den Dingen beigelegt werden.

Es sind Prädicate, welche auf Vergleichung und Verhältnissen beruhen; Eigenschaften, die einem Dinge nur in Rücksicht eines andern beigelegt werden [75]). Diese Prädicate sind: Identität, Verschiedenheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit, Ungleichheit.

Identität, Einerleyheit (ταυτον, ταυτοτης) kommt den Dingen zu, insofern sie eben denselben Begriff, (Merkmale); Verschiedenheit (ἑτερον, θατερον), insofern sie nicht eben dieselben Merkmale haben. Da dieses

74) Timaeus S. 317. ταυτα δε παντα μερος χρονου, και το, τ'ην, το τ'εσται, χρονου γεγονοτος ειδη, φερομεν λανθανομεν επι την αιδιον ουσιαν, ου ορθως. λεγομεν γαρ δη ὡς ην, εστι τε και εσται· τη δε το εστι μονον, κατα τον αληθη λογον, προσηκει. το δε ην, το, τ'εσται, περι την εν χρονῳ γενεσιν ουσαν πρεπει λεγεσθαι.

75) Sophista S. 278. των ουτων τα μεν, αυτα καθ' αὑτα, τα δε προς αλλα αει λεγεσθαι.

dieſes Verhältnißbegriffe ſind, ſo ſezt Identität ſowohl als Verſchiedenheit zum wenigſten zwei Objekte voraus, welche verglichen werden [76]). Gleichwohl ſagt man: Jedes Ding iſt mit ſich ſelbſt identiſch. (Dieſe Schwierigkeit läßt ſich ſo heben. Man ſtellt ſich hier ein Objekt durch einen ſynthetiſchen und analytiſchen Begriff vor, zwiſchen beiden findet Identität ſtatt [77]).) Einheit und Identität ſind verſchieden. Denn Identität findet zwiſchen verſchiedenen Objekten ſtatt, die alſo als verſchiedene Objekte, wiewohl mit einerlei Prädicaten, gedacht werden [78]).

Aehnlichkeit (ὁμοιοτης) kommt den Dingen zu, inſofern ſie einerlei Prädicate, Beſtimmungen; Unähnlichkeit (ανομοιοτης), inſofern ſie verſchiedene Prädicate und Beſtimmungen (παθος) haben [79]).

Gleichheit (ισον) iſt Identität des Maaßes; Ungleichheit iſt Verſchiedenheit des Maaßes. Dinge ſind alſo gleich, inſofern bei ihnen einerlei Maaß (Quantität) ſtatt findet; ungleich, inſofern das Maaß verſchieden iſt, wo alſo das eine das Maaß mehr oder weniger mal hat. Das Ungleiche iſt entweder größer oder kleiner [80]).

Dieſes

76) Meno S. 332. 333. η ταυτον πανταχη ειδος εστιν, εαντε ὑγιεια η, εαντε εν ανδρι, εαν τε εν αλλῳ ὁτῳ ων η. Eutyphro S. 11. Parmenides S. 98. 99.

77) Sophiſta S. 277.

78) Parmenides S. 99. ωχ ἡπερ τε ἑνος φυσις, αυτη ἐαυτε και τε ταυτε — ὁτι ων επειδαν ταυτον γενηται τῳ τι, ἑν γιγνεται;

79) de republ. IV. S. 358. αρ' ων, ὁ γε ταυτον αν τις προσειποι μειζον τε και ελαττον, ανομοιον τυγχανει ον ταυτῃ ἡ ταυτον προσαγορευεται, η ὁμοιον; ὁμοιον. Parmenides S. 100. τα ταυτον πε πεπονθος, ὁμοιον. S. 117.

80) Parmenides S. 101. ισον μεν ον, των αυτων μετρων εσαι εκεινῳ, ᾧ αν ισον ᾖ.

Dieſes ſind die vorzüglichſten ontologiſchen Prädicate, die bei dem Plato vorkommen. Die Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft von dieſen Prädicaten, und dem Zuſammenhang derſelben zu Beſtimmung des Weſens der Dinge. Die Hauptbedingung derſelben beſtehet darin, daß dieſes reine abgeſonderte Begriffe ſind, die aber auf alle mögliche Dinge angewendet werden können. Denn nur unter dieſer Vorausſetzung kann die Vernunft mit ſich ſelbſt einhellig ſein. Man muß jedes Ding z. B als Eins und Vieles denken, man kann ihm die Prädicate der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beilegen. Wenn alſo die Einheit kein reiner abgeſonderter Begriff iſt, wenn ſie hypoſtaſirt wird, wie diejenigen thun, welche behaupten, alles iſt Eins, es exiſtirt nur das Eins, ſo kann es nicht als Vieles betrachtet werden. Denn das wäre ein Widerſpruch. Dahingegen, wenn Einheit und Vielheit nur Begriffe ſind, ſo läßt es ſich gar wohl denken, wie ein und das nemliche Objekt als Eins und Vieles gedacht werden könne. Iſt die Bewegung Exiſtenz und Realität, ſo giebt es nichts Beharrliches; iſt das Beharrliche blos das Exiſtirende, ſo iſt die Bewegung ein Unding. Da aber beides nach geſundem Menſchenverſtande in die Reihe der exiſtirenden Dinge gehört, ſo muß man den Begriff der Exiſtenz von allem Exiſtirenden trennen, und als abgeſondert denken. Dann läßt er ſich ſowohl mit der Ruhe als Bewegung verbinden [31]). In den

31) Parmenides S. 76. ὧδε γε εἰ ἓν ἅπαντα ἀποφαίνει τις, τῷ μετέχειν τοῦ ἑνός, καὶ ταῦτα ταὐτα, πολλὰ, τῷ πλήθους αὖ μετέχειν· αλλ' εἰ ὃ ἐστιν ἕν, αὐτο τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει, καὶ αὖ τα πολλὰ δὴ ἕν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι. καὶ περὶ τῶν αλλων ἁπάντων ὡσαυτως· εἰ μεν αὐτα τὰ γενη τε καὶ εἰδη ἐν αὐτοις ἀποφαινοι τ' ἀναντια ταῦτα παθη πασχοντα, ἄξιον θαυμαζειν· εἰ δε μὲ ἓν τις ἀποδειξειε ὀντα καὶ πολλα, τι θαυμαστον; S. 77. Sophiſta S. 266. 267. κινησιν καὶ στασιν αρ' ὐκ ἐναντιωτατα λεγειν αλλήλοις; — πως γαρ ὐ; — καὶ μὴν εἶναι γε ὁμοιως φῂς ἀμφοτερα αὐτα καὶ ἑκατερον — φημι

den Objekten muß freilich etwas sein, weswegen man ihnen diese Prädicate beilegen kann. Dieses haben sie dadurch erhalten, daß sie nach diesen reinen Begriffen oder den Ideen sind gebildet worden. Aber in keinem Objekte ist diese Idee selbst. Doch davon werden wir weiter unten zu handeln haben.

Zweiter Abschnitt.

Ein Fragment der Platonischen Metaphysik, oder Philosopheme über das Eine und Viele.

Parmenides ist eins von den Gesprächen des Plato, welches wegen seiner Dunkelheit von einigen ältern und neuern Auslegern mit einer Art von Ehrfurcht angestaunt wurde, weil sie es für das Behältniß der tiefsten theologischen Geheimnisse betrachteten. Sie glaubten, das Eine, welches der Gegenstand desselben ist, sei das erhabenste Wesen, die Gottheit, und die Dunkelheit des Dialogs sei eine Folge von der verborgenen Natur der Gottheit, von der es handele. Diese Träumereien einer erhizten Phantasie sind durch die Bemühungen derjenigen Männer (unter welchen Tiedemann obenan stehet) verschwunden, die durch ihre Sprachkenntnisse, gesunde Hermenevtik, unbefangenen Forschungsgeist und ihre nüchterne Philosophie im Stande waren, dieses

φημι γαρ ȣν — αρα κινεισθαι λεγων αμφοτερα και ἑκατερον, ȣταν ειναι συγχωρῃς; - ȣδαμος. -- αλλ' ἑσταναι σημαινεις λεγων αυτα αμφοτερα ειναι; -- και πως, -- τριτον αρτι παρα ταυτα το ον εν τῃ ψυχῃ τιθεις, ὡς ὑπ' εκεινȣ την τε στασιν και την κινησιν περι εχομενην συλλαβων, και απιδων αυτων προς την της ȣσιας κοινωνιαν, ȣτως ειναι προσειπας αμφοτερα.

dieſes ſchätzbare Denkmal der griechiſchen Philoſophie aus dem rechten Geſichtspunkt zu betrachten. Hierdurch iſt auf einmal die ganze Wolke, die den Parmenides in eine Art von heiligem Dunkel hüllte, zerſtreuet, und man ſiehet nun klar, daß er ſich mit metaphyſiſchen Problemen beſchäftiget, nicht aber theologiſche Geheimniſſe vorträgt.

Die Philoſophen vor dem Plato hatten aus Mangel eines abſtrakten Begriffes von dem Sein, Realität, Subſtanz und überhaupt eines Dinges oder Objekts mancherlei widerſprechende Behauptungen über das objektive Sein vorgetragen. Einige behaupteten, es exiſtiren nur Körper, den Raum erfüllen iſt das einzige Merkmal der Realität; andere hingegen erklärten die Körper für Schein, und hielten nur das Gedachte für das Reale. Die erſteren nahmen bald nur einen bald mehrere materielle Grundſtoffe an, aus welchen ſie alle Körper entſtehen ließen, und ſie erklärten das Reale bald für Feuer, bald für Luft, bald für Waſſer, bald für Erde, oder für alles dieſes zuſammen genommen. Die Eleatiker erblickten durch ihren Scharfſinn den abſtrakten Begriff von dem Sein oder Realität zuerſt, aber noch in großer Ferne. Sie ſchloſſen ſo: Alles was iſt, iſt etwas Reales, das Nicht-Reale iſt nicht. Denn ein Ding, inſofern es iſt, iſt von einem andern, inſofern es iſt, nicht verſchieden. Alles, was iſt, iſt alſo, inſofern es iſt, Eins. Es giebt alſo nur ein Reales (ἐν ὄν). Sie vermochten aber dieſen abſtrakten Begriff nicht feſt zu halten, ſie hypoſtaſirten ihn, und dachten ſich (vorzüglich Parmenides) das Eine Reale als eine körperliche Subſtanz. Das Univerſum in kugelrunder Geſtalt iſt das Reale, und dieſes Univerſum iſt Gott.

Alle dieſe Syſteme befriedigten den Plato nicht. Das Bewußtſein der Moralität und eine größere Bekanntſchaft mit den geiſtigen Wirkungen des Menſchen ſtanden im Widerſpruch mit dem Materialismus. Die

Klarheit der sinnlichen Erkenntniß widersprach dem Spiritualismus. Ueberzeugt von der Wirklichkeit des Sensibelen und Intelligibelen konnte er den Charakter der Realität weder in dem Einen noch in dem andern setzen; sondern er war genöthiget, das Reale in einem Begriff zu denken, unter dem beides stehet. Hierdurch kam er auf den abstrakten Begriff von Realität; der von allem Realen (concreten) verschieden ist, durch den alles was ist (das Concrete) als real gedacht wird. Eben so gieng es mit den Begriffen von Einheit und Vielheit, und allen andern. Diese Begriffe, insofern sie von allem andern abgesondert (χωρις), das ist in abstrakto, zugleich aber als Bedingungen der concreten Dinge gedacht werden, sind seine Ideen [1]).

Durch seine Analyse des Begriffs eines Dinges kam er auf den Satz, daß jedes Ding als Eins und Vieles müsse gedacht werden, daß es nicht nothwendig sei, nur ein reales Ding anzunehmen, indem man mehrere Dinge als Eins und Vieles denken könne, denen der Begriff der Realität zukomme. Hiermit stand das Eleatische System im Widerspruch. Plato unterzog es daher einer strengern Prüfung. und zeigte erstlich, daß das Nichtreale (μη ον) nicht ganz undenkbar sei, zwar nicht als etwas, das ganz und gar nicht ist, aber doch als etwas, das von dem einen Realen verschieden sei; zweitens, wenn man sage, das Eine ist das Reale, so denke man sich ein Objekt, welchem Einheit und Realität zukomme, beides seien also zwei verschiedene Begriffe, und also könne das Eine nicht ohne Vielheit (oder mehrere Prädicate) gedacht werden; drittens, das Eine in kugelrunder Gestalt werde als ein Ganzes gedacht, das Ganze aber sei nicht ohne Theile, das System sei also widersprechend. Denn wenn man auch die Theile als

Thei

1) Sophista S. 252—266.

Theile eines Ganzen denke, und also allen Theilen das Prädicat der Einheit beilege, so sei doch deswegen das Ganze, d. h. alle Theile zusammen genommen, nicht wirklich Eins. Eins könne nur gedacht werden als etwas ohne Theile, ohne alles Mannichfaltige [2]).

In dem Sophist, wo er sein Urtheil über das Eleatische System ablegte, sagt er, jedes System, in dem entweder nur Eins oder nur Zwei reale Dinge angenommen würden, sei noch mit unzähligen andern Schwierigkeiten verwickelt, die er jezt nicht berühren wolle [3]). Diese zu entwickeln, macht er in dem Parmenides zum Gegenstande. Dieser Dialog bestehet aus zwei Theilen, der Einleitung und der eigentlichen Abhandlung über das Eine und Viele. In der Einleitung wird die Veranlassung zu dem Dialog erzählt. Parmenides und Zeno waren, wie Plato fingirt, nach Athen gekommen. Sokrates wünschte Bekanntschaft mit beiden Männern zu machen, und ging zu dem Pythodorus, wo sich beide aufhielten. Zeno las ihnen eine Abhandlung vor, in der er beweisen wollte, daß es nicht viele reale Dinge geben könne, weil sonst daraus folgen würde, daß sie ähnlich und unähnlich sein müßten, welches ein Widerspruch sei. Dadurch suchte er die Behauptung seines Lehrers, des Parmenides, Alles sei Eins, zu vertheidigen. Man hatte aus diesem Satze viele widersprechende und ungereimte Folgerungen entwickelt. Zeno zeigte, der entgegengesezte Satz: Es sind viele reale Dinge, sei eben diesen und noch mehreren Widersprü-

 chen

2) Sophista S. 255—258. αμερες δη πȣ δει παντελως το γε αληθως ἑν κατα τον ορθον λογον ειρησθαι. — πεπονθος τε γαρ το ον ἑν ειναι πως, ȣ ταυτον ον τῳ ἑνι φαινεται, και πλεονα δη τα παντα ἑνος εςαι.

3) Sophista S. 258. και τοινυν αλλα μυρια απεραντȣς αποριας ἑκαςον ειληφος φανειται, τῳ το ον ειτε δυο τινε, ειτε ἑν μονον ειναι λεγοντι.

chen ausgesezt [4]). Sokrates bemerkt hierauf, daß Aehnlichkeit und Unähnlichkeit abstrakte Begriffe sind, welche auf Individuen und concrete Dinge angewendet werden, daß man Dinge ähnlich und unähnlich nennt, insofern ihnen beide Begriffe zukommen. Es ist also kein Widerspruch, wenn man ein und das nemliche Ding ähnlich und unähnlich nennt; Widerspruch ist nur dann, wenn man die abstrakten Begriffe mit einander verbindet, und sagt: das Aehnliche an sich ist unähnlich, und das Unähnliche an sich ist ähnlich. Und eben so sei es mit den Begriffen Einheit und Vielheit [5]). Dieses führet die Unterredung natürlich auf die Ideen, gegen welche Parmenides viele Einwürfe macht. Endlich räth er dem Sokrates noch mehr Uebung in der Logik an, und vorzüglich diese, daß man jeden Satz und sein Gegentheil nicht nur an sich, sondern auch nach seinen Folgen betrachte. Als Probe einer solchen Uebung schlägt er die Untersuchung über das Eine vor, welche in folgende vier Fragen aufgelößt wird. Was folgt, wenn man annimmt, es ist nicht nur ein Reales, (eine Substanz) oder ein solches reales Eins ist nicht? Was folgt, wenn man annimmt, es giebt viele reale Dinge (viele Substanzen, πολλα), oder es giebt nicht viele reale Dinge [6])?

Die Absicht des Plato ist, den Parmenides durch sich selbst zu widerlegen. Den Beweis des Zeno, daß es nicht viele Substanzen geben könne, widerlegte er durch seine Ideen. Bei dieser Gelegenheit erwähnt er einiger Einwürfe, die gegen seine Ideenlehre waren gemacht worden. Wir haben schon oben davon gehandelt. Die eigentliche Behauptung des Parmenides wird nun dadurch wi-

4) Parmenides S. 73—75.
5) Parmenides S. 76. 77.
6) Parmenides S. 90—92.

widerlegt, daß er zeigt 1) Wenn das Eine wirklich hypostasirt wird, so kann es gar nicht gedacht werden, insofern es als Eins, das alles Mannichfaltige ausschließt, soll gedacht werden. 2) Soll es aber wirklich gedacht werden, so muß es durch Prädicate geschehen. Und da kommen ihm widersprechende Prädicate zu. 3) Wenn es viele reale Substanzen giebt, so müssen sie an der Einheit Theil nehmen, oder sie haben ganz und gar keine Realität. 4) Es kommen ihnen entgegengesezte Prädicate zu, man mag das Eine als wirklich oder nicht wirklich denken.

Man darf in diesem Dialog die einzelnen Sätze weder für Parmenidisch noch Platonisch halten. Von Parmenides nahm Plato nur den Hauptsatz, und entwickelte daraus die Folgesätze nach den Principien seiner Philosophie, indem er untersuchte, was für Begriffe mit dem Einen oder Vielen verbunden oder nicht verbunden werden können, in der Bedeutung, wie Parmenides sich das Eins und Vieles dachte, d. i. als Substanzen, und zwar in dem Raume. Daher kommt z. B. die Behauptung: alles was ist, muß irgendwo im Raume sein, welche nach der Platonischen Philosophie falsch ist. An die oben angedeuteten Sätze schließt Plato aus der Fülle seines philosophischen Geistes eine Menge von metaphysischen Sätzen und Begriffen, durch welche eigentlich dieser Dialog Interesse auch für uns erhält. In dieser Rücksicht hielt ich es nicht für unzweckmäßig, wenn ich die Uebersetzung des Haupttheils desselben als einen Anhang auf den ersten Abschnitt der Metaphysik folgen ließ. Da aber die dialogische Form hier nichts wesentliches ist, sondern unbeschadet des Inhalts wegfallen kann, so habe ich mir die Freiheit genommen, die Untersuchung in einem fortzuführen, ohne sie durch die Unterredung unterbrechen zu lassen, damit sie durch die im Dialog unvermeidlichen Wiederholungen nicht zu viel

Raum wegnähme. Es ist also eigentlich mehr ein Auszug als eine Uebersetzung zu nennen.

I.

Wenn es nur Eins (ein Reales) giebt, so ist in demselben keine Vielheit. Folglich hat es keine Theile und ist kein Ganzes. Denn ein Theil ist nur ein Theil eines Ganzen, und ein Ganzes läßt sich nicht anders denken, als daß kein Theil fehle. In beiden Fällen wäre also das Eins nicht ohne Theile, und also eine Vielheit [7]).

Wenn das Eins keine Theile hat, so hat es weder einen Anfang (der Ausdehnung), noch ein Ende, noch eine Mitte. Was einen Anfang und ein Ende hat, ist begränzt. Also ist das Eins gränzenlos (ἄπειρον). Es muß also auch ohne Figur sein, denn es kann weder gerade noch rund sein. Rund ist, wo die äußersten Punkte gleich weit von dem Mittelpunkt abstehen; Gerade, wo der Mittelpunkt den äußersten Gränzen gegenüber ist. Das Eins kann also weder gerade noch krumm, und muß also ohne Figur sein [8]).

Das Eins kann in keinem Orte (Raume) sein, weder in sich selbst noch in einem andern. Das lezte nicht, denn da müßte es eingeschlossen sein, und das andere in vielen Punkten berühren; nicht das erste, denn da müßte es etwas Anders sein, insofern es sich einschließt, und etwas Anders, insofern es von sich eingeschlossen wird [9]).

Daraus folgt, daß das Eine weder Veränderung leiden noch in Ruhe sein kann (κινεῖσθαι, ἑστάναι). Die Veränderung ist von doppelter Art; Veränderung des Orts,

7) Parmenides S. 94.
8) Ebendas. S. 95.
9) Ebendas. S. 95.

Orts, und Veränderung der Qualität. Die lezte ist von dem Eins ausgeschlossen, denn sonst würde es nicht mehr Eins sein. Die Veränderung des Orts, Bewegung ist von gedoppelter Art. Es bewegt sich Etwas entweder so, daß es seinen Ort nicht verläßt, kreisförmig, oder so, daß es aus einem Ort in den andern übergehet. In dem ersten Falle muß es auf seinem Mittelpunkte ruhen, und Theile haben, welche sich um den Mittelpunkt bewegen. Dieses findet also bei dem Eins nicht statt. In dem zweiten Fall wechselt es seinen Ort (χωραν, αμειβον), das heißt, es ist jezt an diesem Orte, und ist hernach an einem andern. Da aber das Eins an keinem Orte ist, so kann es an keinen kommen. Denn wenn es in dem einen Raume ist, so kann es noch nicht in dem andern sein, aber auch nicht ganz außer demselben, indem es in denselben übergehet. Dieses kann also nur bei einem zusammengesezten Dinge statt finden, wo einige Theile in demselben, und andere außer demselben Raume sind. Das Eins kann sich also nicht bewegen. Es ist also unbeweglich (ακινητον). Da es aber in keinem Orte ist, so kann es auch nicht in einerlei Orte sein. Es kann also nicht ruhen [10]).

Bei dem Eins läßt sich weder Identität noch Verschiedenheit, weder in Rücksicht auf sich selbst noch in Rücksicht auf Etwas anderes denken. Wäre es mit einem andern identisch, oder von sich selbst verschieden, so wäre es nicht mehr Eins. Da es Eins ist, welches alle Verschiedenheit ausschließt, so kann es auch nicht von einem andern Dinge verschieden sein (das Eins darf durch kein anderes Prädicat gedacht werden, als durch die Einheit). Mit sich selbst kann es auch nicht identisch sein. Denn Einheit und Identität (ταυτον) sind verschiedene Prädicate. Wenn Identität vielen Dingen beigelegt

10) Parmenides S. 96—98.

gelegt wird, so müssen es mehrere Objekte sein, und nicht Eins. Dieses würde aber nicht sein, wenn Identität und Einheit nicht verschieden wären. Dem Einem kann also Identität nicht zukommen, weil es sonst durch ein neues Prädicat, und also nicht als Eins gedacht würde [11]).

Was Einerlei Prädicate hat (ταυτον πεπονθος), ist ähnlich; was verschiedene Prädicate hat, ist unähnlich. Wenn also das Eins weder identisch noch verschieden ist, so kann es auch weder ähnlich noch unähnlich sein [12]).

Das Eins ist sowohl sich selbst als einem andern Dinge weder gleich noch ungleich (ισον, ανισον). Gleich ist, was einerlei Maaß (Quantität) hat, ungleich, was ein kleineres oder größeres Maaß hat. Diese Prädicate lassen sich nicht ohne Theile und ohne Identität und Verschiedenheit denken. Da diese aber dem Eins nicht zukommen, so kann es auch eben so wenig gleich als ungleich sein [13]).

Das Eins hat weder gleiche Dauer mit einem andern, noch ist es älter oder jünger. Denn diese Beweise sind nichts anders als Gleichheit und Ungleichheit der Zeit. Und da diese dem Eins nicht zukommen, so können ihm auch diese nicht beigelegt werden. Es kann auch überhaupt nicht in der Zeit sein. Denn was in der Zeit ist, muß immer älter, und wenn das, auch immer jünger werden. Denn das Alter ist nichts anders als der Gegensatz (διαφοροτης) der Jugend. Je älter also etwas wird, desto jüngerer muß es gewesen sein. Aber zugleich kann es weder eine größere noch kleinere Zeit

11) S. 98. 99. 100. αλλα μην ει τι πεπονθε (wenn ihm ein Prädicat zukommt) χωρις του εν ειναι, το εν πλειω αν ειναι πεπονθοι, η εν.

12) S. 100.

13) S. 100. 101.

Zeit gewesen oder geworden sein, als es ist. (Plato meint hier die absolute Dauer, die man sich als eine Linie vorstellen kann, welche ein Ding nach und nach durchläuft, und so älter und jünger wird; während dem bleibt aber die Dauer sich selbst immer gleich, wenn man den Theil der Linie, den es durchlaufen hat, mit demjenigen zusammensezt, den es noch durchlaufen wird). Da nun dieses bei dem Eins nicht statt findet, so ist es auch nicht in der Zeit [14]).

Da es nicht in der Zeit ist, so ist es weder in der gegenwärtigen, noch künftigen, noch vergangenen Zeit, und man kann von ihm weder sagen, es ist, noch es war, noch es wird sein. Dieses sind die einzigen Zeitbedingungen, unter welchen man das Dasein eines Dinges denken kann. Also hat das Eins kein Dasein, keine Wirklichkeit. Einem Dinge, das nicht ist, kommt kein einziges Prädicat zu, also weder ein Nahme noch ein objektives Wesen, noch Erkennbarkeit, noch Vorstellbarkeit [15]).

II.

Dieses Resultat streitet mit unserer Voraussetzung; denn unsere Frage war: was folgt, wenn das Eins ist? Wir nehmen also an: das Eins ist. Dieses kann aber nicht anders geschehen, als daß wir ihm das Prädicat der Wirklichkeit, Existenz (ουσια) beilegen. Das Prädicat der Wirklichkeit ist aber verschieden von der Einheit. Denn sonst würde der Satz, Eins ist, so viel sein, als Eins ist Eins. [16])

14) S. 102. 103.

15) S. 104.

16) S. 105. ουκουν και ἡ ουσια, του ἑνος ειη αν, ω ταυτον ουσα τῳ ἑνι. ω γαρ αν εκεινη ἡ εκεινου ουσια· οὐδ' αν εκεινο το ἑν εκεινης μετειχεν· αλλ' ὁμοιον αν ην λεγειν ἑν τε ειναι και ὂν, ἑν.

Wir denken uns also das Eins mit der Existenz als ein existirendes Eins (ἓν ὄν), folglich als ein Ganzes, dessen Theile Einheit und Wirklichkeit sind. (Unter Theilen verstehet Plato überhaupt Mannichfaltigkeit. Ein Prädikat mit dem Subjekt verbunden ist also schon ein Theil. Wenn die daraus abgeleiteten Folgesätze richtig geschlossen sein sollen, so muß man ein ausgedehntes Ganze sich dabei denken). Jeder Theil muß nicht allein als Theil, sondern auch als Theil eines Ganzen betrachtet werden. Das Ganze ist Eins, das Theile hat. Jeder von den Theilen muß wieder als ein Ganzes betrachtet werden, dem Einheit und Wirklichkeit zukommt, weil beide nach der Voraussetzung zusammen gehören. Dieses gehet ins Unendliche so fort. Das existirende Eins ist also eine unendliche Vielheit. Wenn wir aber das Eins abgesondert von der Wirklichkeit in dem Verstande (in der Idee) denken, so ist es nicht Vieles, sondern Eins [17]).

Einheit und Wirklichkeit sind verschieden. Das Eins ist aber von der Wirklichkeit nicht dadurch, daß es Eins ist, noch die Wirklichkeit von dem Eins durch das Sein verschieden, sondern dadurch daß jedes etwas anders ist, als das Andere. Verschiedenheit ist also nicht identisch mit der Einheit und der Wirklichkeit. Einheit, Wirklichkeit, Verschiedenheit sind also drei Dinge, und jedes derselben ist Eins. Wenn man zwei von diesen verbindet, und das dritte Eins hinzusezt, so ist die Summe allezeit drei. Drei ist eine ungerade, zwei eine gerade Zahl. Wo die Zahl Zwei ist, so ist auch zweimal, denn Zwei ist so viel als zweimal Eins, und wo die Zahl Drei ist, da muß auch dreimal sein. Also muß auch zweimal zwei und drei, und dreimal drei und zwei sein.

Und

17) S. 105—107.

Und so fort. Wenn also das Eins ist, so muß ihm eine Zahl zukommen; und wenn es eine Zahl ist, so ist es Vielheit und unendliche Vielheit. Dem Eins und jedem der unendlichen Theile muß Wirklichkeit zukommen [18]).

Es giebt also eine Vielheit des Wirklichen (Realen, πολλὰ ὄντα). Es ist nemlich so vielmal, als es Theile desselben giebt. Nun muß aber jeder Theil auch wieder wirklich sein. Dies kann er nicht, wenn es nicht ein Theil ist. Also kommt jedem Theile wieder Einheit zu. Das existirende Eins kann aber nicht vielmal ein Ganzes sein, sondern nur einmal. Es ist also ein Ganzes, das aus Theilen bestehet (μεμερισμένον). Es bestehet aus eben so viel Theilen als das Wirkliche (ὄν), und das Wirkliche aus eben so viel Theilen als das Eins. Denn bei jedem Theil werden die nemlichen Prädicate Einheit und Wirklichkeit wieder angetroffen. Also bestehet das Eins selbst aus unendlichen Theilen [19]).

Dieses Eins, insofern es ein Ganzes ist, das aus Theilen bestehet, muß begränzt sein. Denn das Ganze enthält die Theile; was etwas anders enthält, ist eine Gränze. — Es muß einen Anfang, Ende und Mittelpunkt haben, denn ohne dieses läßt sich ein (ausgedehntes) Ganze nicht denken. Der Mittelpunkt ist von den Gränzen gleich weit entfernt. Dem Eins muß also auch eine Figur, entweder eine gerade oder krumme, oder aus beiden gemischte, zukommen [20]).

Wenn dieses ist, so muß es in sich selbst, und in einem Andern sein. Alle Theile sind in dem Ganzen, außer demselben ist kein Theil. Das Ganze enthält also alle Theile. Alle Theile zusammen machen das Ganze, das Eins aus; das Eins ist die Summe aller Theile. Also ist das Eine in dem Einen, in sich selbst. — Aber das

18) S. 107 — 109.
19) S. 110. 111.
20) S. 111.

das Ganze ist nicht in den Theilen, weder in einem noch in allen. Wenn es aber nirgendswo ist, so ist es gar nicht. Es muß also in irgend einem andern sein. Insofern es also ein Ganzes ist, ist es in einem andern; insofern es gleich ist allen seinen Theilen, ist es in sich selbst [21]).

Das Eins muß in Ruhe und in Bewegung sein. Was ruhet, ist immer in dem nemlichen Orte. Das Eins ist aber in sich selbst, und zwar in dem Einen und nemlichen. Insofern es aber nicht in dem Einen ist, ist es immer in einem andern; es ruhet also nicht, sondern bewegt sich [22]).

Es muß mit sich selbst und andern identisch, und von sich und andern verschieden sein. Wenn wir ein Ding mit dem andern vergleichen, so muß es sich verhalten entweder als identisch, oder als verschieden; oder wenn das nicht ist, so muß es sich entweder als Theil zum Ganzen, oder als Ganzes zum Theil verhalten. (Ein Satz, der, wo ich ihn anders verstehe, nicht richtig ausgedrückt ist). Das Eins verhält sich zu sich selbst weder wie ein Theil, noch wie das Ganze, es ist nicht von sich selbst verschieden. Also ist es mit sich selbst identisch. Zweitens da es zugleich in sich selbst und in einem andern ist, so muß es von sich selbst verschieden sein (d. i. in anderer Rücksicht in sich selbst, in anderer in einem andern sein). Drittens. Was nicht Eins ist, ist von dem Eins verschieden; und das Eins ist also von allen andern Dingen, die nicht Eins sind, verschieden. Viertens. Das Identische und das Verschiedene sind einander entgegengesezt. Das Verschiedene kann also nicht in dem Identischen, und das Identische nicht in dem Verschiedenen sein. Wenn also das Verschiedene niemals in dem Identischen ist, so ist kein Ding irgend eine Zeit in dem, worin das Verschiedene ist; denn wenn es nur einige Zeit darin wäre, so wäre so lange das Verschie-

21) S. 112. 113.
22) S. 113. 114.

ſchiedene in eben demſelben. Da alſo das Verſchiedene niemals in eben demſelben iſt, ſo iſt es auch nicht in dem Wirklichen. Folglich kann das Verſchiedene weder in dem Einen, noch in den von dem Einem verſchiedenen Dingen ſein. Das Eine iſt alſo eben ſo wenig von den entgegengeſezten Dingen, als dieſe von dem Einem durch die Verſchiedenheit (die in ihnen nicht iſt) verſchieden; und alle andere Dinge, die nicht Eins ſind, ſind aus demſelben Grunde nicht verſchieden. — Die Dinge, die nicht Eins ſind, haben keinen Antheil an der Einheit, denn ſonſt wären ſie ſelbſt Eins. Es findet alſo bei ihnen keine Zahl (Einheit und Vielheit) ſtatt, ſie ſind weder Theile des Einen, noch das Eine ein Theil dieſer Dinge. Nach dem obigen Grundſatz muß alſo das Eins mit den Dingen, die nicht Eins ſind, identiſch ſein [23]).

Das Eins iſt ähnlich und unähnlich ſich ſelbſt und andern. Das Eins iſt von den andern, und die andern Dinge von dem Eins verſchieden, und zwar keins mehr noch weniger. Alſo auf ähnliche Weiſe (ὁμοιως). Alſo kommt ihnen einerlei Prädicat auf ähnliche Weiſe zu, ſie ſind ähnlich. — Identität und Verſchiedenheit kommen ſowohl dem Einen als den andern Dingen zu. Identität und Verſchiedenheit ſind einander entgegengeſezt, ſo wie Aehnlichkeit and Unähnlichkeit. Da ſie nun nach der Verſchiedenheit ähnlich waren, ſo müſſen ſie nach der Identität unähnlich ſein. — Ein anderer Beweis. Inſofern ihnen Identität zukommt, haben ſie keine andern Prädicate, alſo ſind ſie nicht unähnlich, alſo ähnlich; inſofern ihnen Verſchiedenheit zukommt, haben ſie verſchiedene Prädicate, alſo ſind ſie nicht ähnlich, folglich unähnlich. Da nun Identität ſowohl dem Einem als den andern zukommt, ſo müſſen ſie in beiderlei Beziehungen ähnlich und unähnlich ſein [24]).

Das

23) S. 114—117.
24) S. 117—119.

Das Eins muß sich und andere Dinge berühren, und wieder nicht berühren. Denn es ist in sich selbst und in andern, und berührt dort sich selbst, und hier die andern Dinge. Das Zweite wird so gefolgert. Das, was ein anderes berühren soll, muß mit demselben in einer Reihe liegen, und den nächsten Raum von dem einnehmen, in welchem das zu Berührende ist. Wenn dieses auch bei dem Eins statt finden soll, so müßte es nicht Eins, sondern wenigstens Zwei sein. Das sich selbst berühren und die Einheit widersprechen also einander. — Wenn Berührung statt finden soll, so müssen zum wenigsten zwei sein, die einander berühren. Sind es dreie, so giebt es zwei Berührungen. So viel es also Dinge giebt, so viel giebt es auch Berührungen weniger Eins. Da also die Dinge, die nicht Eins sind, auch keinen Antheil an der Einheit nach einer andern Zahl haben, so sind sie auch mit dem Eins nicht zwei, und können also auch das Eins nicht berühren [25]).

Das Eine ist sich und andern gleich und ungleich. Die Gleichheit und Ungleichheit, welche dem Einen oder dem Andern zukommt, ist keine Folge von dem, daß das Eins Eins, oder die andern Dinge nicht Eins sind, sondern es muß ihnen außer dem entweder Gleichheit oder Ungleichheit zukommen. Größe und Kleinheit sind zwei Begriffe und zwar Entgegengesezte. Wenn die Kleinheit also dem Einem zukommt, so muß sie entweder in einem Theil, oder in dem Ganzen sein. Wenn das lezte, so ist sie entweder in dem Ganzen gleich verbreitet — oder sie umfaßt das Ganze; in jenem Fall wäre die Kleinheit sich selbst gleich, in diesem größer als sie selbst ist. Dieses ist also unmöglich. Aber sie kann auch nicht in den Theilen sein, zum wenigsten nicht in allen, denn es folgte eben dieser Widerspruch. Es ist also nichts klein als die

25) S. 120—122.

die Kleinheit selbst, und nichts groß, als die Größe selbst; Größer und Kleiner sein findet nur zwischen diesen beiden und sonst nirgends statt. Da nun dem Einem und den andern Dingen weder Größe noch Kleinheit zukommen kann, so sind sie einander gleich. — Das Eins ist in sich selbst als dem Ganzen enthalten. Insofern das Eins sich selbst umschließt, ist es größer; insofern es umschlossen wird, ist es kleiner. Also ist das Eins größer und kleiner. — Alles was ist, muß irgendwo sein. Was in einem ist, ist kleiner, als das, in dem es ist. Da nun außer dem Einem und den andern Dingen, die nicht Eins sind, nichts ist, so muß das Eins in den andern, und die andern in dem Eins sein. Insofern also das Eins in den Andern ist, ist es kleiner, und die Andern größer; insofern die Andern in dem Einem sind, sind sie kleiner, und das Eins größer. Insofern Etwas größer ist, enthält es mehrmal einerlei Maaß, und hat mehrere Theile; insofern es kleiner ist, hat es einerlei Maaß wenigermal, und hat wenigere Theile. Dies findet also auch bei dem Einem und den andern Dingen statt [26]).

Das Eins ist in der Zeit, es wird älter und jünger, in Rücksicht auf sich und andere Dinge; es wird im Gegentheil weder älter noch jünger. Sein heißt Wirklichkeit in der Zeit besitzen. Das Eine ist also, insofern es ist, in der Zeit. Die Zeit fließt aber. Was in der Zeit ist, wird also immer älter, folglich muß es auch immer jünger gewesen sein. Zweitens. Das Aelterwerden ist nicht anders möglich, als durch den Uebergang aus der vergangenen Zeit in die künftige. Mitten inne liegt die gegenwärtige, welche das Eins nicht übergehen kann. Wenn das Eins aber in die gegenwärtige Zeit kommt, so wird es nicht, sondern es ist nun, was es geworden ist; es wird also nicht, sondern es ist älter. Die gegenwärtige Zeit ist unendlich. Also muß das Eins

ohne

26) S. 122–127.

ohne Aufhören älter und jünger werden, und älter und jünger sein. Das Werden und das Sein ist der Zeit nach gleich (die künftige und die gegenwärtige Zeit sind beide gleich unendlich). Was immer eine gleiche Zeit hat, hat ein gleiches Alter, und wird folglich weder älter noch jünger. Drittens. Die von dem Eins verschiedenen Dinge müssen mehrere sein, denn wenn nur ein Verschiedenes wäre, so wäre es Eins. Es ist also bei ihnen Vielheit und eine größere Zahl, als bei dem Einem. Bei einer Zahl entstehet das Wenigere zuerst, das Mehrere später. (Zahl ist Syntheſis von Einheiten). Die Einheit entstehet also zuerst. Das Eins ist also eher gewesen als die andern Dinge, und ist also älter als die übrigen. Viertens. Das Eins bestehet aus Theilen, und hat folglich Anfang, Mitte und Ende. Wenn das Eins entstanden ist, so muß also zuerst der Anfang und dann zulezt das Ende entstanden sein. Alle übrigen Dinge sind als Theile des Einen anzusehen. Das Eine und Ganze entstehet also zulezt, und ist jünger als die übrigen Dinge. Fünftens. Der Anfang und das Ende, so wie jeder Theil, ist als ein Theil, als Eins zu betrachten. Das Eins entstand also mit dem ersten, dem zweiten Theile, und so fort bis an das Ende; folglich hat es einerlei Alter mit allen Theilen, und es ist eben so wenig als die Dinge, die nicht Eins sind, älter oder jünger. Fünftens müssen wir untersuchen, wie sich das älter und jünger werden denken läßt. Wenn etwas älter ist, als ein anderes, so kann es nicht auf eben die Weise älter werden. Denn wenn man zu ungleichen Zeiten eine gleiche hinzusezt, so bleibt die Differenz immer die nemliche. Das was ist, wird also weder älter noch jünger als das existirende; sondern es ist, und ist älter und jünger gewesen, wie es vom Anfange an war. Auf diese Weise entstehet also das jünger und älter werden nicht. Es ist bewiesen worden, daß das Eins älter ist als die andern Dinge, und daß diese älter sind als das

Eins.

Eins. Was aber älter ist, muß eine längere Zeit gewesen sein, als etwas anders. Wenn wir zu ungleichen Zeiten eine gleiche Zeit hinzusetzen, so ist die größere Zeit von der kleinern nicht um einen gleichen, sondern um einen kleinern Theil verschieden. Die ursprüngliche Differenz des Alters wird also nicht immer die nemliche bleiben, sondern immer kleiner werden. Wenn also etwas von einem andern einen kleinern Abstand dem Alter nach hat, als vorher, so muß es jünger werden, und das andere älter. Das was vorher älter wurde, wird nun jünger, und das jüngere älter. Man darf nicht sagen, es ist, sondern nur, es wird. Denn das eine wird immer älter, das andere immer jünger, ohne Stillstand. Insofern also die Zeit-Differenz zwischen dem Eins und den andern Dingen gleich ist, wird weder das eine noch das andere jünger oder älter; insofern aber die Differenz ungleich ist, wird weder das Eine älter als die andern Dinge, und diese älter als das Eine [27]).

Da nun das Eins in der Zeit ist, so ist es und war und wird sein. Es kommen ihm Prädicate zu nach den drei Zeitverhältnissen. Es ist ein möglicher Gegenstand der Vorstellung, Empfindung und Wissenschaft [28]).

III.

Wenn das Eins die Prädicate hat, welche wir bisher angegeben haben, so muß es nothwendig Eins und Vieles, und weder Eins noch Vieles und in der Zeit sein. Wirklichkeit muß ihm zukommen, insofern es Eins ist, und Nichtwirklichkeit, insofern es nicht Eins ist. — Es ist aber unmöglich, Wirklichkeit nicht zu besitzen, wenn etwas wirklich ist, oder Wirklichkeit zu haben, wenn

27) S. 127—135.
28) S. 135. 136.

wenn etwas nicht wirklich ist. Es muß also dieß zu verschiedenen Zeiten statt finden; und folglich muß es zu einer Zeit Wirklichkeit bekommen, d. h. entstehen, anfangen zu sein, und zu einer andern Wirklichkeit verlieren, d. h. vergehen, aufhören zu sein. Das Eins und Vieles muß also anfangen und aufhören zu sein. Wenn es nemlich Eins wird, so hört es auf Vieles zu sein; und wenn es Vieles wird, so hört es auf, Eins zu sein. Wenn es Eins und Vieles wird, so muß es zusammengesezt und aufgelößt werden; es muß ferner ähnlich und unähnlich werden, wachsen und zunehmen und gleich werden, aus der Ruhe in Bewegung, und aus der Bewegung in Ruhe übergehen. — (Die widersprechenden Prädicate, die dem Eins beigelegt wurden, hören nur dann auf widersprechend zu sein, wenn man annimmt, daß sie dem Eins zu verschiedenen Zeiten zukommen [29]).

Wenn das Eins aus der Bewegung in die Ruhe, und aus der Ruhe in die Bewegung übergehet, so kann es nicht in der Zeit sein. Denn es ist keine Zeit, in welcher es sich weder bewegte noch ruhete. Ohne Veränderung kann es aber aus dem einen Zustande in den andern nicht übergehen. Wenn wird es nun verändert? Wenn es in Bewegung ist, kann es, so lange es das ist, nicht in Ruhe übergehen, noch aus der Ruhe, so lange es darin ist, zur Bewegung. Wenn es sich also verändert, so muß es urplötzlich geschehen, das ist, in keiner Zeit, und es muß zwischen den beiden wechselnden Bestimmungen, sich weder bewegen noch ruhen, das ist, keines von beiden sein; dann ist es aber in keiner Zeit. Da dieses von allem Wechsel entgegengesezter Bestimmungen gilt, so ist das Eins, wenn es wechselt, weder Eins noch Vieles, weder ähnlich noch unähnlich, weder groß noch klein; es wird nicht zusammengesezt

29) S. 136. 137.

sezt und nicht aufgelößt; es wächst nicht und nimmt nicht ab [30]).

IIII.

Wir kommen izt zur zweiten Frage: Was für Bestimmungen kommen den Dingen zu, die nicht Eins sind, und zwar erstens an sich, zweitens unter der Voraussetzung, daß das Eins sei [31]).

Wenn es von dem Eins verschiedene Dinge giebt, so ist das Eins nicht diese Dinge. Aber sie müssen doch einigermaßen an der Einheit Theil nehmen. Denn sie müssen, wenn sie nicht Eins sein sollen, Theile haben. Theile lassen sich nur an einem Ganzen denken. Ein Theil kann nicht ein Theil vieler Dinge sein, sondern eines Ganzen; denn sonst wäre es entweder von sich selbst ein Theil, oder aller übrigen, welches unmöglich ist. Da es also nicht der Theil eines von den vielen ist, so ist es überhaupt kein Theil der Vielen; sondern es muß, wenn es ein Theil ist, ein Subjekt, ein Eins sein, welches wir das Ganze nennen, und welches alle Theile in sich faßt, von dem es ein Theil ist. Wenn also die übrigen Dinge Theile haben, so müssen sie mit dem Einen und Ganzen Verbindung haben [32]).

Die von dem Eins verschiedenen Dinge müssen also ein vollständiges Ganze seiu, das aus Theilen bestehet. Allein jeder Theil muß wieder als Eins betrachtet werden. Denn wenn wir ihn von den andern trennen, so

30) S. 137—139.

31) S. 139. λεγωμεν δη, ἑν ει εστι, τ'αλλα του ἑνος τι χρη πεπονθεναι. Diese Untersuchung kommt erst S. 144. vor, wo auch die nemlichen Worte stehen. Ich möchte daher hier lieber mit einer kleinen Veränderung lesen; λεγωμεν δη, ει εστι τ'αλλα του ἑνος, τι χρη πεπονθεναι;

32) S. 139. 140.

denken wir ihn als ein für sich bestehendes Ding, welches also Eins ist. Doch muß es nur an der Einheit Theil nehmen (die Einheit muß ein Prädicat von ihm sein), sonst wäre es das Eins selbst. Also haben das Ganze und jeder einzelne Theil Antheil an dem Einem [33]).

Dennoch müssen sie eine Vielheit sein. Denn wenn sie nicht die Einheit, und auch nicht Mehr als Eins sind, so sind sie gar nichts. Sie müssen ferner eine unendliche Vielheit sein. Denn wenn wir von ihnen auch das Kleinste in Gedanken wegnehmen, so muß es doch, weil es nicht Eins ist, eine Vielheit sein. Und das gehet ins Unendliche fort. Die Natur dieses Ganzen und aller Theile ist also an sich eine unendliche Mannichfaltigkeit. So bald sie aber mit der Einheit verbunden gedacht werden, als ein Ganzes, als ein Theil, so sind sie nicht mehr unendlich, sondern begränzt. Die von dem Eins verschiedenen Dinge sind also unendlich und endlich, sowohl als Ganzes und als Theile. Insofern sowohl das Ganze und die Theile unendlich und endlich sind, sind sie ähnlich, wegen Identität der Prädicate; insofern sie aber beides zugleich sind, sind sie unähnlich, wegen Verschiedenheit der Prädicate. Sie sind also in Rücksicht auf sich und andere einander ähnlich und unähnlich, in Bewegung und Ruhe [34]).

V.

Wir untersuchen nun, welche Prädicate den von dem Eins verschiedenen Dingen zukommen, wenn das Eins ist. Diese Dinge müssen von dem Eins getrennt sein, und das Eins von ihnen. Denn etwas außer diesen beiden giebt es nicht. Eins und was nicht Eins ist, begreift alles in sich. Es bleibt also nichts übrig, in wel-

33) S. 140. 141.
34) S. 141—143.

welchem entweder das Eins, oder die von dem Eins verschiedenen Dinge sein könnten. Sie sind also nicht in einem und demselben, und folglich getrennt. Das Eins im strengen Sinne hat keine Theile. Das Eins ist also weder ganz nach seinen Theilen noch in den andern Dingen. Diese haben also ganz und gar keinen Theil an dem Einen, weder als Theil noch Ganzes. Also ist schlechterdings keine Einheit in den andern Dingen.

Daraus folgt aber auch, daß sie auch nicht viele Dinge sein können; denn sonst wären sie Theile eines Ganzen. Sie sind also weder Einheit noch Vielheit, weder ein Ganzes noch Theile. Es findet bei ihnen keine Zahl statt. Sie sind weder ähnlich noch unähnlich, weder identisch noch verschieden, weder in Bewegung noch in Ruhe, weder größer noch kleiner u. s. f.

Also wenn das Eins ist, so ist alles Eins, und es ist nichts sowohl in Rücksicht auf sich, als auch in Rücksicht auf andere. (Wenn das Eins hypostasirt wird, so ist gar nichts) [35].

VI.

Jezt wollen wir voraussetzen, das Eins sei nicht (ἐν μη ἐστι). Der Satz, das Eine ist nicht, ist diesem, das Nicht Eins ist nicht, kontradiktorisch entgegengesezt. Wir trennen hier nur das Prädicat der Realität (Wirklichkeit) von dem Eins, dem also außer diesem doch noch andere Prädicate zukommen können. Denn wenn wir sagen, das Eins ist nicht, so sagen wir noch immer etwas, das sich denken, und von andern unterscheiden läßt. Denkbarkeit und Unterschiedensein von andern muß ihm also zukommen. Man kann von ihm sagen, es ist dieses, es ist jenes, es hat diese Prädicate

35) S. 144—146.

u. ſ. w. Denn ohne das würde man nicht Etwas, ſondern Nichts denken [36]).

Wir müſſen dieſem Eins, von dem wir die Realität (Wirklichkeit) getrennt haben; Unähnlichkeit in Anſehung anderer Dinge beilegen; denn dieſe ſind nicht das Eins; aber auch Aehnlichkeit mit ſich ſelbſt; denn wäre es ſich unähnlich, ſo wäre es nicht Eins. — Es iſt andern Dingen nicht gleich, weil es dieſen ſonſt ähnlich ſein würde. In dieſer Rückſicht kommt ihm Ungleichheit zu, aber in Rückſicht auf ſich Gleichheit [37]).

Ob wir gleich von dieſem Eins die Realität abgeſondert haben, ſo muß ſie ihm doch gewiſſermaßen auch zukommen. Denn wenn die Prädicate, die wir ihm beigelegt haben, ihm in der Wahrheit zukommen, ſo iſt es etwas Reales. Es muß ihm Realität abgeſprochen werden, damit es nicht wirklich ſei (μη ον); und ſie muß ihm beigelegt werden, damit es ſei das Nichtwirkliche. Eben ſo müſſen wir von dem Realen (ον) das Nichtreale prädiciren, damit es in der That das Reale ſei. Das Reale ſtehet in Verbindung mit der Realität, damit es etwas Reales ſei (τω ειναι ον), und mit dem Gegentheil der Realität (μη ουσιας), damit es nicht ſei etwas Nichtreales (τω ειναι μη ον). Das Nichtreale ſtehet in Verbindung mit dem Gegentheil der Realität, damit es etwas nicht Reales ſei; mit der Realität aber, damit es ſei das nicht Reale (τω ειναι μη ον), das heißt, wir können das Negative nicht anders denken, als durch Realität, durch Prädicate, die wir von demſelben trennen [38]).

Da alſo das Eins ſowohl iſt als nicht iſt, ſo muß es ſich verändern, ſo wie jedes Ding, bei welchem das ſo und nicht ſo angetroffen wird (ὁ αν ουτω τε και μη ουτως εχη). Es muß alſo von dem Nichtſein zum Sein, und von

36) S. 146. 147.
37) S. 148. 149.
38) S. 150.

von diesem zum Nichtsein übergehen. — Bewegung ist auch eine Art von Bewegung. Da es nun, insofern es nicht ist, auch an keinem Orte ist, so kann es nicht aus einem Orte in den andern übergehen. Es kann sich auch nicht um sich selbst bewegen, weil es in keinem, also auch nicht in einerlei Orte ist. Das Eins kann sich auch nicht verändern seiner Qualität nach, denn sonst würde es nicht mehr Eins sein. Dieses gilt sowohl von dem wirklichen als nicht wirklichen Eins. Also kommt diesem Eins Bewegung und das Gegentheil, Ruhe zu. Insofern es in Ruhe ist, ist es unveränderlich; insofern es aber in Bewegung ist, veränderlich. Insofern es veränderlich ist, fängt es an und hört auf zu sein; insofern es unveränderlich ist, fängt es nicht an und hört nicht auf zu sein [39]).

Wir müssen wieder zu unserer Voraussetzung zurückgehen, um dieses Resultat zu prüfen. Wir fragten nemlich, was daraus folge, wenn das Eins nicht ist. Unter dem Nichtsein verstehen wir Abwesenheit der Wirklichkeit (ουσιας). Heißt das so viel, als es ist in gewisser Rücksicht, und ist in anderer nicht; oder heißt es so viel, es ist absolut (ἁπλως) nicht? Wenn wir es in dem lezten Sinne nehmen, so kann es weder die Wirklichkeit haben noch bekommen noch verliehren, da wir sie von demselben ganz und gar ausgeschlossen haben. Das Entstehen, Vergehen, Bewegung, Ruhe, Größe, Kleinheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, kurz alle Prädicate fallen weg. Also ist es kein möglicher Gegenstand des Vorstellens, Denkens und Erkennens [40]).

VII.

Wir fragen endlich, wenn das Eins nicht ist, was für Prädicate kommen den andern Dingen zu,

39) S. 151—153.
40) S. 153—155.

die nicht Eins sind? Da es andere Dinge (als das Eins) sein sollen, so müssen sie auch verschieden sein, verschieden also von Etwas. Aber welches ist das Etwas? Das Eins nicht, denn dessen Wirklichkeit haben wir aufgehoben. Also müssen sie von einander, und da diese abgesondert von der Einheit, nichts anders als Vielheit sind, der Vielheit nach verschieden sein. Jedes Aggregat derselben (ογκος) ist eine unendliche Vielheit; es giebt kein Minimum, das nicht wieder eine unendliche Vielheit enthielte. Es werden also viele Aggregate sein, jedes derselben wird eins scheinen, aber nicht sein, weil das Eins ganz und gar nicht ist. Da von vielen Aggregaten jedes eins scheinet, so muß ihnen auch eine scheinbare gerade und ungerade Zahl zukommen. Größe, Kleinheit, Gleichheit, alles ist nur Schein. Ein Aggregat wird in Verhältniß mit einem andern eine Gränze zu haben scheinen; aber im Verhältniß gegen sich hat es weder Anfang, noch Mitte, noch Ende. Denn vor dem Anfang läßt sich noch immer ein anderer Anfang, nach dem Ende noch immer ein anderes Ende, und bei dem Kleinsten noch immer ein kleineres denken, da man keine Einheit (eine Vielheit durch die Einheit verbunden) annehmen darf. Alles muß zertheilt und zerstückelt werden, weil man eine Vielheit ohne Einheit sich vorstellen muß. Es müssen zwar diesem Vielen Prädicate beigelegt werden, aber bei näherer Betrachtung verschwinden sie als Schein. So muß das Viele in der Entfernung als Eins (ein verbundenes Viele) erscheinen, in der Nähe muß es als eine Vielheit ohne Einheit gedacht werden. So ist es auch mit den Prädicaten, Begränzung, Gränzenlosigkeit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Ruhe und Bewegung, alles ist nur Schein.[41])

Wir müssen noch einmal auf unsern lezten Satz zurückgehen, und sehen, was sich für Folgerungen ergeben,

41) S. 155—159.

ben, wenn das Eins nicht ist. Die von dem Eins verschiedenen Dinge sind nicht Eins, aber auch nicht Vieles. Denn Vieles läßt sich ohne Einheit nicht denken. Also sind sie gar nichts. Folglich können ihnen nicht einmal scheinbare Prädicate beigelegt werden. Denn zwischen Dingen, die nicht sind, ist gar keine Verbindung möglich, und was nicht ist, kann auch nicht vorgestellt werden. Es ist also unmöglich sich vorzustellen, etwas von den Vielen sei Eins, wann dieses ganz und gar aufgehoben ist; folglich ist es auch unmöglich, daß so etwas als Eins oder als Vieles erscheine. Und so ist es mit allen andern Prädicaten. Hieraus folgt also, daß, wenn das Eins nicht ist, überhaupt gar nichts ist. Das Resultat aus unserer ganzen Untersuchung ist also dieß: Das Eins sei wirklich oder nicht wirklich, so ist es doch selbst und die andern Dinge die nicht Eins sind, sowohl in Rücksicht auf sich als auf einander, alles und ist wieder alles nicht; (alle Prädicate kommen ihnen positiv und negativ zu) es scheinet alles zu sein, und scheinet wiederum alles nicht zu sein. [42])

Der Hauptzweck des Parmenides gehet also dahin, zu beweisen, daß wenn alles nur Eins ist (hypostasirt) viele reale Dinge nicht sein können, daß sich aber das Eins entweder gar nicht, oder nur mit widersprechenden Prädicaten denken lasse. Nicht anders ist es aber, wenn man behauptet, nur das Viele Mannichfaltige ist das Reale. Hiermit sollte die Behauptung des Parmenides, es giebt nur eine Substanz, alles ist Eins, und die entgegenstehende Meinung, es ist nur Vieles, widerleget werden. Da aber Einheit und Vielheit

42) S. 159. 160.

nothwendig zum Denken gehört, und ohne sie gar nichts gedacht werden kann, so bleibt nichts anders übrig, als anzunehmen, Einheit und Vielheit sind Begriffe, die an sich in dem Vernunftvermögen anzutreffen sind, und als Prädicate mit allen denkbaren Dingen verbunden werden können. Solche Begriffe von allem Konkreten abgesondert, waren die Ideen. Es erhellet also daraus, warum der Titel dieses Dialogs Parmenides oder von den Ideen ist. Wenn daher diejenigen, welche unter Platos Ideen Substanzen in dem Sinne, was wir uns darunter denken, verstehen, den Inhalt und den Zweck dieses Gesprächs erwogen hätten, so hätten sie ihre Behauptung zurücknehmen müssen. Denn da Plato hier hauptsächlich gegen die Hypostasirung der Ideen, Einheit und Vielheit streitet, so kann er unmöglich die Ideen selbst hypostasirt oder geglaubt haben, daß die Ideen diese sind, welche so, wie sie gedacht werden, außer der Vorstellung existiren.

In Ansehung der Ausführung des Hauptgedankens müssen wir noch einige Bemerkungen machen. Man wird sich vielleicht wundern, warum Plato den Satz, den er beweisen wollte, auf diese Art, d. h. fast durch lauter Trugschlüsse und Sophistereien bewiesen habe, oder vielmehr habe beweisen wollen, da sie nur ein Blendwerk vormachen, aber keine gründliche Ueberzeugung gewähren können. Hierauf ist aber zu antworten: erstlich, daß doch nicht lauter Sophismen die Grundlage des Beweises ausmachen, wenn man z. B. die Sätze nimmt: Alle Veränderung ist nur in der Zeit; In der Zeit können nur allein widersprechende Prädicate mit einem Dinge verbunden werden. Zweitens. Vieles, was nach der gegenwärtigen Kultur nur für Sophisterei gehalten werden kann, konnte den Denkern, die noch so wenig vorgearbeitet fanden, in einem ganz andern Lichte erscheinen. Drittens kommt noch dazu, daß das Thema, Alles ist nur Eins, Alles ist nur Vieles, von der Seite, von wel-

welcher es Plato betrachtete, nur ein Gewebe von Widersprüchen und Sophistereien enthalten kann. Endlich ist es sehr wahrscheinlich, daß Plato hier zugleich ein Gegenstück zu Zenos sophistischem Gaukelspiel geben wollte. Zeno wollte, wie wir in der Einleitung erfahren, beweisen, es könne nicht viele Substanzen geben, weil sie als ähnlich und zugleich als unähnlich mußten gedacht werden. Er war es auch, der zuerst die Dialektik erfand, das ist, die Kunst, Thesis und Antithesis mit gleichen Gründen durchzusetzen [43]). Wir dürfen also wohl annehmen, daß Plato in dem Parmenides darthun wollte, daß auf eben die Art, wie Zeno dialektisch bewies, daß die Vielen (τα πολλα) ähnlich und unähnlich sind, eben diese Folgerungen wahr sein müssen, wenn man annimmt, es sei nur Eins.

Wenn also auch gleich der größte Theil des Parmenides nichts anders als ein philosophisches Spielwerk und ein künstliches Gewebe von Sophismen ist, so bleibt es sowohl wegen der Kunst, die daran sichtbar ist, als auch wegen des für die Platonische Philosophie wichtigen Zwecks, ein merkwürdiges Denkmal der griechischen Philosophie.

43) Phaedrus S. 353. τον ουν Ελεατικον Παλαμηδην λεγοντα ουκ ισμεν τεχνη, ὡστε δοκειν φαινεσθαι τοις ακουουσι, τα αυτα ὁμοια και ανομοια, και ἑν και πολλα μενοντα τε αυ και φερομενα. Unter diesem Palamedes kann, wie schon Hr. Tiedemann gezeigt hat, kein anderer als Zeno gemeint sein.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google